中國中古的地藏信仰

莊　明　興

國立臺灣大學文史叢刊

統一編號
006354881149

ISBN 957-02-4654-5
9 789570 246544

中國中古的地藏信仰

中國中古的地藏信仰

莊　明　興

國立臺灣大學文史叢刊

中國中古的地藏信仰

莊　明　興

莊明興君，本校八十六學年度畢業於歷史學研究所碩士班畢業。其論文由陳弱水教授指導。

目　錄

緒　論……1

第一章　地藏信仰的淵源及其在中國初期的發展……9

第一節　菩薩觀與大乘菩薩信仰的起源……9

一、菩薩觀……10

二、大衆部的佛陀觀與大乘菩薩……11

三、大乘菩薩信仰的起源……13

第二節　地藏信仰的起源與發展……17

一、地藏信仰可能源自於印度的地神崇拜……18

二、地神崇拜的大乘佛教化……21

三、地藏信仰在印度的發展……24

第三節　地藏信仰在中國初期的發展……25

一、地藏信仰初傳入中國的時間……26

二、地藏信仰傳入中國的途徑……29

三、初期的地藏信仰：《占察經》與民間占卜風俗……32

第二章 唐代前期：《十輪經》與地藏信仰……45

第一節 《大乘大集地藏十輪經》與地藏信仰 ……46

一、《十輪經》與《大集經》……46

二、新譯本《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰的影響…53

第二節 三階教與地藏信仰 ……63

一、三階教簡介……64

二、《大方廣十輪經》與三階教……67

三、三階教與地藏信仰……68

四、敦煌出土〈贊禮地藏菩薩懺悔發願法〉……75

第三節 《十輪經》所反映的地藏信仰特質及其實例 ……81

一、《十輪經》大意……82

二、《十輪經》所反映的地藏信仰特質……84

三、唐代前期地藏信仰的實例……91

第三章 唐代後期：地藏信仰與死後救贖……107

第一節 地藏菩薩與死後世界……108

一、佛教傳入對中國死後世界觀的影響 ……108

二、佛教與死後救贖 ……113

三、地藏菩薩與死後救贖 ……118

第二節 地藏與十王信仰的結合……126

一、地藏經典與死後救贖 ……127

二、地藏與十王信仰的結合 ……137

第三節 唐代後期至北宋前期地藏信仰實例 ……145

一、唐代後期至北宋前期的地藏造像 ……146

二、地藏菩薩十齋日 ……154

三、密教與地藏信仰 ……162

結 論……169

附錄一……175

附錄二……179

附錄三……201

參考書目 ……203

緒　論

一、研究動機：

在佛教史的研究領域中，研究的課題，一直是以教義史、教團發展史爲主要的方向。這種研究趨勢，一方面是因爲這些課題是佛教史的基本骨幹，另一方面恐怕也與研究者習於研究社會精英之思想文化有關。近年來，歷史學界開始將學術的眼光由過去所偏重的政治史，轉移至文化史的研究上，尤其是對一般民衆的生活史、文化史、宗教史的研究工作，更是蓬勃地展開。因此，對佛教史的研究而言，雖然一般民衆的佛教信仰活動，早有前輩學者做過廣泛而深入的研究，但是就佛教對中國民衆宗教生活的影響力如此之大而言，仍有許多的課題，有待深入的探討及發掘，而有關地藏信仰的研究，即爲其中一例。

地藏菩薩做爲四大菩薩之一，對中國人而言，早已是衆生耳熟能詳的人物。君不見，在佛寺廟宇之中，地藏菩薩高坐在神壇之上，以「幽冥教主」之尊，接受衆生的祈禱膜拜；君不聞，「我不入地獄，誰入地獄」的地藏本願，也早已成爲衆生朗朗上口的通俗用語。地藏信仰做爲民間通俗信仰的一部份，早已不限於佛教的範疇，而爲中國

民間信仰的共同成份了。但是，有趣的問題是，若我們檢視最能反映地藏信仰源頭的地藏經典——《大方廣十輪經》或是《大乘大集地藏十輪經》，其中所顯示的地藏信仰內容，與今日我們所習知的「幽冥教主」——「地藏王」菩薩，有相當的差異。是什麼的歷史情境，使得地藏信仰的內涵發生如此的轉變？而這樣的轉變，對地藏信仰的影響是什麼？再者，這其間又反映了佛教對中國死亡文化的影響爲何？這一連串的疑問，在我的心中生起，因此便決定以中國的地藏信仰起源與發展，做爲我的論文研究的主題。而研究的時間斷限，從地藏信仰初傳入中國的五、六世紀開始，到地藏信仰轉向冥界救贖並且逐漸定型的唐末五代，甚至到北宋初期爲止。因此，可以說是以中國中古時期的地藏信仰做爲主要研究的課題。

二、研究回顧與檢討

佛教研究基本上，是屬於國際性的學術活動，因此，佛教相關的研究成果，常是包含有中、英、日、歐文的著作，但是限於個人語言能力上的限制，在此所做的研究回顧，主要是以中、英、日文爲主，歐文的部份，則暫時略過。再者，由於相關研究範圍廣泛，因此討論的焦點，將放在與地藏信仰直接相關的研究上。目前學界對中國中古時期地藏信仰研究的成果，大致上可分爲四類：

第一類，是對地藏信仰所做的通論性研究，主要是以日本學者的研究爲主。但這類的研究成果，也多是以日本的地藏信仰爲研究的主題。比較有參考價值的著作是眞鍋廣濟的《地藏菩薩の研究》一書，書中雖以日本地藏信仰爲討論主題，但是對中國地藏信仰也有概略的

介紹，尤其是書中對中國地藏經典與儀軌的研究十分地完整，是了解中國地藏相關經軌，很好的入門書。①其它通論性的研究，尚有速水侑的《地藏信仰》、②佐和隆研的〈地藏菩薩の展開〉、③和歌森太郎的〈地藏信仰について〉。④上述這些日本學者的通論作品，多是以日本地藏信仰的研究爲主，因此，對於中國地藏信仰的部份，篇幅多不長，並且以綜合敘述他人研究成果爲主。中文的部分，較新的通論作品，有聶士全的〈地藏信仰與金地藏研究述評〉一文，⑤對中國地藏信仰的特質，有精要的介紹。綜合而論，上述的通論性著作，除了眞鍋廣濟一書，對地藏經軌的討論，稱得上是研究之外，其它的著作，有關中國地藏信仰的部分，多爲概論的性質居多。因此，這其實也反映了對中國地藏信仰的研究，迄今缺乏一部較爲完整的研究論文，而這也將是本文可能還有存在價值的地方。

第二類的研究成果是有關地藏造像的圖像研究，這類的研究成果，可以說是中國地藏信仰研究中，成果最爲豐富的一部份。之所以有這樣的現象，恐怕是因爲目前遺留下來的地藏信仰的資料，除

---

① 眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》（京都：三密堂書店，1960初版，1987再版），頁73－170。另外，在這本書之前，眞鍋廣濟尚著有《地藏尊の研究》（京都：富山房書店，1941初版，1975三版）。兩本書內容差異不大，《地藏菩薩の研究》一書應爲眞鍋廣濟較新研究成果的集結。

② 速水侑，《地藏信仰》（東京都：塙書房，1975），其中論及中國地藏信仰的部份，是頁10－34。

③ 佐和隆研，〈地藏菩薩の展開〉，《佛教藝術》97（1974），頁3－13。

④ 和歌森太郎，〈地藏信仰について〉，收入櫻井德太郎，《地藏信仰》（東京：雄山閣出版株式會社，1983），頁45－71。

⑤ 聶士全，〈地藏信仰與金地藏研究述評〉，《法音》1996：7（1996），頁21－35。

了經典與儀軌之外，最豐富的部份，就屬造像資料了。地藏造像初期的中心，是七世紀中葉以後的洛陽龍門石窟，雖然考古報告中，提及龍門石窟地藏造像的不少，但是專門性質的研究，目前只有常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉一文，常青在文中並把大部份的龍門石窟的造像題記，整理出來，以方便研究者的使用。⑥八世紀後半葉（中、晚唐）地藏造像的中心，轉移至敦煌、四川等地，相關的研究，如松本榮一的《敦煌畫の研究》第三章第七節、第八節的部份，對敦煌出土的中、晚唐到五代北宋之間的被帽地藏像、地藏十王像等，有廣泛的介紹，是敦煌地藏畫像的研究先驅。⑦而河原由雄的〈敦煌畫地藏圖資料〉一文，將現存的敦煌地藏畫像，做了全面性的討論。⑧前面二人對敦煌地藏造像的研究多以絹畫、麻畫、寫經插畫爲主，羅華慶的〈敦煌地藏圖像和"地藏十王廳"研究〉一文，則尚包括了敦煌莫高窟的地藏壁畫。⑨再者，潘亮文的〈敦煌的地藏菩薩像研究〉一文，是作者以實地田野調查的最新成果所撰寫的論文，對敦煌研究所編的《敦煌莫高窟內容總錄》中有關地藏造像的部份，有修正與補充的效果。再者，作者並對敦煌的地藏造像提出分期的說法，可以看出地藏信仰發展的概

⑥ 常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，《中原文物》1993：4（1993），頁27－34。

⑦ 松本榮一，《敦煌畫の研究》（東京：東方文化學院東京研究所，1937），頁368－416。

⑧ 河原由雄，〈敦煌畫地藏圖資料〉，《佛教藝術》97（1974），頁99－123。

⑨ 羅華慶，〈敦煌地藏圖像和"地藏十王廳"研究〉，《敦煌研究》1993：2（1993），頁5－14。

況。⑩綜合而論，地藏圖像的研究，相當能反映地藏信仰的樣貌，一方面，透過區域性的造像研究，可以了解地藏信仰的區域差異；另一方面，透過對地藏造像的分期，也能看出地藏信仰發展的階段性變化。但是圖像研究者，通常看到的已是地藏信仰的具體面貌，討論的焦點常是侷限於圖像本身，至於造成這種面貌的成因，無法將問題放到更大的脈絡來討論。再者，少有圖像研究者投入經典考釋的工作，因此在解釋圖像的來源時，其說法常有值得商榷之處。

第三類是除了地藏圖像之外，直接與地藏信仰相關的研究。有關地藏信仰的思想源頭的研究，有西義雄的〈地藏菩薩の源流思想の研究〉一文，文中討論地藏菩薩做爲大悲闡提菩薩的思想來源，以及《十輪經》的地藏信仰與《大集經》系列經典中的《須彌藏經》的關係，對釐清地藏信仰的思想源頭，有很大的幫助。⑪再者，敦煌學學者蘇遠鳴撰有〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉一文，對敦煌所出土的十一份十齋日齋曆，有十分詳盡的分析與討論。⑫另外，是有關《占察經》的研究。Whalen Lai "The Chan－ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China," 一文，對產生《占察經》的歷史背景、經文要點，以及《占察經》與《大乘起信論》的關係，做了詳細的討論。⑬這一方面的研究對地藏信仰的相關課

⑩ 潘亮文，〈敦煌的地藏菩薩像研究〉，發表於「佛教文學與藝術學術研討會」（台北：台灣大學，1998年4月），頁1－16。

⑪ 西義雄，〈地藏菩薩の源流思想の研究〉，收入氏編《大乘菩薩道の研究》（京都：平樂寺書店，1977），頁127－159。

⑫ 蘇遠鳴著，耿昇譯，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉，收入謝和耐、蘇遠鳴等著，耿昇譯，《法國學者敦煌學論文選萃》（北京：中華書局，1993），頁391－429。

題，皆是深入而精緻的討論，非常具有參考的價值。

第四類的研究成果，是研究著作中，部份涉及了地藏信仰的相關研究。首先介紹的是矢吹慶輝的《三階教之研究》一書。三階教對唐代地藏信仰的流行，應有重大的影響力，而此書中，認爲三階教開始鼓吹地藏信仰，是受玄奘新譯本《十輪經》的影響，矢吹並依據摩尼教的經典，提出地藏菩薩與中亞宗教可能有關的看法。⑭再者，是有關《十王經》的研究。因爲晚唐五代時期十王信仰與地藏信仰有合流的現象，因此，大部份的《十王經》研究皆會涉及到對地藏信仰的討論。較早的研究有酒井忠夫的〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，酒井的研究提出《十王經》的版本有早晚之分，可看出十王信仰發展的軌跡。再者，他對十王信仰與地藏信仰的結合，有一些簡單的討論，但是對後學卻有很大的啓發，第一、他觀察到《十王經》與《地藏菩薩本願經》都受到《灌頂隨願往生十方淨土經》的影響，因此兩者之間頗有淵源。第二、他舉出地藏與十王的結合，在敦煌寫本〈道明還魂記〉與《地藏菩薩靈驗記》中皆有相關的線索。⑮對《十王經》有較爲全面研究的是

⑬ Lai, Whalen. "The Chan-ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China," in Robert E.Buswell, JR.ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990).pp. 175-206. 另外，望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946），頁485-492，對《占察經》也有相當精闢的討論。當然前述的眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》一書，也有相關的討論，見頁97-106。

⑭ 矢吹慶輝，《三階教之研究》（東京：岩波書店，1927），頁638-658。

⑮ 酒井忠夫，〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，《齊藤先生古稀祝賀記念論文集》（東京：刀江書院，1937），頁611-645。

Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*，⑯雖然其中討論地藏信仰的部份不多，但他也注意到了地藏十王圖的來源，與《地藏菩薩靈驗記》中的印度沙門智祐的故事有關。《十王經》相關研究尚有禿氏祐祥、小川貫一，〈十王七生經讚圖卷の構造〉，以及小川貫一，〈閻羅王授記經〉。但是這兩個研究皆少有提及十王與地藏信仰關係，因此不再多論。⑰這一類型的研究對地藏信仰與死後世界的關係的了解有很大的幫助。

綜而言之，本文即是基於前述四類的相關研究成果，以地藏信仰爲主軸，將這些分散的議題貫串起來，以中國中古時期爲時間的斷限，對地藏信仰在中國的發展，做一較爲完整的討論。文中尤其著重討論地藏信仰由《十輪經》爲主軸的基本型態，轉變至《地藏菩薩本願經》所強調的死後救贖的樣態。

三、章節架構與討論重點

在第一章中，我將首先簡論佛教「菩薩觀」以及大乘佛教菩薩信仰的起源，以做爲本文背景知識的了解。再者，討論地藏菩薩信

⑯ Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 43-48.

⑰ 小川貫弌，〈十王七生經讚圖卷の構造〉，《佛教文化史研究》（京都：永田之昌堂，1973），頁80-154。小川貫弌，〈閻羅王授記經〉，收入牧田諦亮、福井文雅編《敦煌と中國佛教》（東京：大東出版社，1984），頁223-239。

仰的起源及其在印度的發展。最後，檢討地藏信仰初傳入中國的可能時間，以及初傳入中國時期（五、六世紀至七世紀中葉）的發展梗概，側重的方向是以《占察經》的成立與民間占卜習俗的關係。

第二章，討論唐代前期（七世紀中葉至八世紀中葉）的地藏信仰，及其信仰實例。其中的關鍵點，即是玄奘新譯本《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰的影響。首先深入分析《大集經》與《十輪經》之間的關係，以及玄奘新譯本對地藏信仰的影響。再者，討論三階教受新譯本影響而起的禮懺地藏菩薩的信仰。最後，分析唐代前期因《十輪經》而起的地藏信仰特質，以及信仰的實例，討論的重點是龍門地藏造像與造像題記所反映的信仰實況，以及心態。

第三章，分析重心在於唐代後期（八世紀中葉至十世紀）地藏信仰開始往死後救贖發展的主因，以及信仰的實例。首先，檢討佛教對中國死後世界觀的影響，以及爲何沙門形的地藏菩薩會成爲專司死後救贖的大菩薩。再者，地藏信仰與十王信仰的結合，是使地藏成爲幽冥教主的重要關鍵，因此，我將要分析中、晚唐時出現的二部地藏僞經，對地藏信仰與十王信仰結合的影響，尤其側重討論《地藏菩薩本願經》的影響力，以及地藏與十王結合之後，對地藏信仰的影響爲何。最後，我將分爲地藏造像、地藏菩薩十齋日，以及密教對地藏信仰的影響三部份，來分析唐代晚期，甚至到北宋初期（十一世紀初）地藏信仰的實例。簡介本文的章節結構以及討論重點之後，我們即正式進入正文的討論。

第一章　地藏信仰的淵源及其在中國初期的發展

地藏信仰做爲大乘佛教菩薩信仰的一部份，我們首先要面對的問題是，什麼是「菩薩」？它是如何產生的？以及大乘佛教爲什爲會發展出對菩薩的信仰？因此，我將以一節的篇幅，簡單地討論相關的問題，做爲對地藏信仰的背景了解。再者，這一章中也將切入地藏信仰的主題，討論地藏信仰的起源以及它在中國初期發展的相關問題。以下，先討論佛教的菩薩觀與大乘菩薩信仰的起源。

第一節　菩薩觀與大乘菩薩信仰的起源

在中國人之間，「菩薩」已經成爲常常掛在衆人嘴邊的名詞了。在佛教徒的團體之中，常常可以聽到人們稱呼長久修行的老教友爲「老菩薩」，得道的高僧則會被衆人口語相傳爲「活菩薩」、「肉身菩薩」。但是，我們也可以在大街小巷的廟宇中，看到「菩薩」端坐在神壇之上，接受衆生的祈求祝禱。爲什麼「菩薩」可以是一般的教徒又可以是爲人所崇拜的神明呢？要解答這個問題，恐

怕得回到歷史的脈絡中，重新還原印度佛教產生「菩薩」這個名詞的時候的情境。因此，在正式進入地藏菩薩信仰的研究之前，我想先簡單談一下「菩薩觀」與「菩薩信仰」的起源與發生，這將有助於我們了解「菩薩信仰」在佛教中的意義與重要性，也更有助於對本研究的理解。

一、菩薩觀

「菩薩」（bodhisattva）①一詞，中文意譯爲「覺有情」，意思是「追求覺悟的有情」，也就是發心追求覺悟，成就佛道之人。在佛教的發展史上，菩薩觀的產生，是具有重大意義的，因爲大乘佛教的開展，即是伴隨著菩薩思想的演變而發展，因此，「大乘」又名爲「菩薩乘」，菩薩成爲大乘佛教的核心觀念之一。有關大乘菩薩觀的起源，在此做一個簡單的描述。

「菩薩」一詞在釋尊生前的時候並不存在，它出現於釋尊涅槃以後。它最早出現在部派佛教時期甚爲流行的《本生談》故事中，其記載的內容多爲僧侶爲了宣揚佛教，而宣說有關釋尊生前無量劫以來的前生故事，而「菩薩」一詞，就是被造來稱呼本生故事中的釋尊。這時的「釋尊菩薩」，生生世世發誓要追求覺悟，成就佛道，並且以此誓願，修行所有的難行苦行，聚集無量

① 在漢譯的佛教文獻中，使「菩薩」一語成爲通說的是鳩摩羅什的譯文，在此之前，一般通用「扶薩」一詞。參考三枝充悳，〈概說—ボサツ、ハラミツ〉，收入平川彰、梶山雄一、高崎直道編，《講座．大乘佛教1.—大乘佛教とは何か》（東京：春秋社，1986），頁93。

的功德。因此，「菩薩」一詞，是這些前生故事大量製作出來以後，才被創造出來的，其時間大約是西元前二世紀，並且直到西元前一世紀，才廣爲人們所知。②這個在部派佛教時期所創造的名詞，是由那一派所創，大概是不得而知的。不過，因爲菩薩一詞，對於釋尊有很強烈的信仰，因此，它起源於將釋尊視爲超人的大衆部的可能性，是比上座部高的。③而大衆部爲大乘佛教運動的溫床，因此了解大衆部的佛陀觀以及菩薩觀，對於理解大乘菩薩觀的起源是必要的。

二、大衆部的佛陀觀與大乘菩薩

釋尊在世的時候，「阿羅漢」（Arhat）是「佛陀」的同義異稱，和佛陀沒有什麼差異，奉行釋尊的教說而解脫的阿羅漢，即是無上的佛陀。他教化弟子的目的，是爲了使他們和自己一樣地成就佛道。但是在弟子的立場來說，佛陀到底是師而自己是徒，於是說

② 「菩薩」一詞的起源，參考干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與展開〉1，《菩提樹》342（1981），頁16－17。另外，前生故事被製作的原因，可能是爲了使僧侶能夠合法的講述有益教化的傳說與寓言，以便吸引俗家信衆的支持。因爲在部派佛教的時期，戒律中規定僧侶是不可以講述有關情愛、戰爭、罪行及冒險故事的，因此，爲了要規避講述故事的禁令，唯有確認僧侶所說的這些故事確實是佛陀本人所講述的，才有可能合法的宣說。這個說法，可以參考A. L. Basham著，賴顯邦譯，〈菩薩概念的演變〉，《諦觀》64（1991），頁67－69。

③ 參考干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與展開〉1，頁18。有關本生故事對於菩薩觀的影響，更爲細緻的研究可以參考干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》（東京：山喜房佛書林，1978）。

到「佛陀」，就專指爲師的釋尊，弟子修行圓滿者則稱爲「阿羅漢」，不稱爲佛陀。隨著稱呼的不同，在德性上也必須承認有所差別，佛陀是自覺覺他者，而阿羅漢是以自覺爲主、化他爲從，在利他的表現上，不如佛陀來得全面。因此，在釋尊涅槃之後，「阿羅漢」成爲修行者最高的果位，「佛陀」成爲專指存在於歷史上的釋尊。這樣的看法，到了部派佛教的時代，基本上，仍爲上座部系所沿續著，但是大衆部系不只是沿續著傳統的看法，認爲佛陀與阿羅漢有別，它更拉大這二者之間的差距，而漸漸視佛陀爲超人，佛陀的肉身無漏，威德無量，壽命無窮，並具有無窮盡的救度衆生的悲願。但是釋尊救度衆生的目的，是要讓衆生成佛的，而大衆部在佛陀觀這方面，將佛陀和阿羅漢之間的差別逐漸增大，甚至貶低阿羅漢，那麼衆生究竟是否可以如同佛陀一般，成爲無上的覺者，成爲必需要解決的問題。因此，大衆部研究「衆生性」的問題，提出衆生「心性本淨」的看法，這也成爲日後大乘佛教「一闡提皆有佛性」的伏筆。同時，大衆部系接受「菩薩」的觀念，將釋尊在成佛前生生世世中追求覺悟的行爲，視爲衆生的典範，鼓勵衆生修行以自利利他爲主的「菩薩行」，若能如此，則無論是任何人都能成佛。就這樣，因爲菩薩思想的導入，而興起了出家、在家衆皆可投入的大乘佛教運動。④

④ 關於上座部與大衆部對於佛陀觀的差異，以及大衆部系引用菩薩觀念的看法，本文主要參考干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與展開〉2，《菩提樹》343（1981），頁22－23。大衆部對於大乘佛教運動的影響當然不只是佛陀觀的轉變與菩薩觀的導入，另外對於大乘的空性理論、佛三身論（法身、報身、化身）也有根本的影響，相關的討論可以參考呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版公司，1982），頁90－91。

部派佛教中的大衆部系，將菩薩的觀念帶到崇拜佛陀的信徒心中，讓每一個有心追求覺悟的人，發心成就無上的菩提，並且誓願救度一切的衆生，成爲如同釋迦菩薩般的自覺覺他的菩薩。而如此的大乘佛教的菩薩觀，成爲一切出家、在家的大乘佛教徒的基本信念。因此，基於任何人均可成佛的信心，一切衆生都可以是菩薩，再也不像原始佛教、部派佛教的看法一樣，認爲佛弟子的最高成就只能是仍有缺憾的阿羅漢。而大乘佛教的精神，乃從講究自我的解脫，轉爲自利利他的觀念。

三、大乘菩薩信仰的起源

釋尊前生故事的流傳，使菩薩觀念深入到佛教徒的心中，而學習菩薩的願行，也成爲大乘佛教徒成佛的必經途徑。但是另一個有趣的問題是，爲什麼菩薩的形象，一方面是衆生學習的對象，另一方面卻也是衆生尋求救贖的對象？也就是說，對於菩薩的信仰是如何開展的？這是接下來要面對的課題。以下分爲四點分別討論之。

第一、前面關於菩薩觀起源的討論中，提到大衆部漸漸將佛陀視之爲超人的看法。這樣的佛陀觀，隨著大乘佛教展開，有了更進一步的發展。佛陀的生命，不只是歷史上曾經存在的「化身」，他的生命形態，還有在理想佛國裡，接引衆生的「報身」，以及抽象、普遍、終極、不受時空限制之「法身」的存在。佛陀觀隨著大乘佛教「三身」理論的深化，益加的抽象化與「去人性化」，是顯而易見的。可是，當人們面對現實人生的苦難，他們所需要的，是具有慈悲、愛心、憐憫等人類高尚情操之神的垂憐，需要神如同慈

母般的照顧與撫慰。因此，抽象的佛陀可以存在於神學理論，與修行者的觀念之中。但是，一般民衆可能更需要的是慈悲、利他、更人性化、可以被允許祈求的對象，而「菩薩」的形象即符合人們的需求。菩薩是佛陀成佛之前的階段，同屬於有情衆生的一份子，具有爲佛教徒所稱頌的布施、慈悲、忍辱等等高尚的情操。因此，當人們在現實的生活中，飽受飢餓、無情水火之災，遭到戰爭流離失所、骨肉分散之苦，菩薩就每每成爲佛教徒口中呼喊，心中默禱誦念的救世主了。⑤

第二、菩薩原本指的是佛陀的前世，但是，今天爲衆人所崇拜的菩薩，並不僅只是佛陀一人而已，而是諸多的佛菩薩皆成爲人們崇拜的對象。這是如何發展出來的呢？很可能這是與「未來佛」的觀念有關，因爲佛教的無量劫時間觀與過去佛觀念的推展，人們似乎沒有理由不相信有未來佛的存在。而這些未來佛，如同釋尊在成佛之前被稱做爲菩薩一般，也是以菩薩的身份，存在於佛教徒的心中。例如最早成爲佛教徒心中的未來佛 —— 彌勒菩薩就是一個例子。他首次出現於《轉輪獅吼經》，時間大約是西元前二世紀，經中宣說在世界上多數人被毀滅，因而結束墮落的時代，彌勒將下生，給人類帶來未來的希望。⑥除了彌勒菩薩之外，許多的佛菩薩也如同釋尊與彌勒一樣，以其特殊的誓願，救度廣大的衆生，成爲衆人心目中的救世主。因此，對於菩薩以及諸多菩薩的信仰，是可

⑤ 有關「菩薩」成爲人們信仰的對象的討論，本文參考 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*（New York : Samuel Weiser, Inc.Press, 1978）,pp. 30 – 36.

⑥ 未來佛與有關彌勒菩薩的起源的討論，本文參考 A. L. Basham，〈菩薩概念的演變〉，頁 74 – 75。

以發展於佛教的內在邏輯的。

第三、佛教菩薩信仰的開展與內涵，除了前述發展於佛教內部邏輯的原因之外，還有外部的因素在作用。例如：印度社會的動盪、其它宗教的一神論、救贖學的影響。在一般的說法裡，強調他力救濟的大乘菩薩信仰起源於印度的西北方。⑦因爲地理因素的關係，這個地區位在印度與中亞的交界處，自古以來一直是政權爭相侵占的戰略要地。頻繁的戰爭，讓生活在此地的人民飽受飢餓、死亡、家園破敗的苦難。因此，面對現實人生的痛苦，印度部派佛教所發展的形而上宗教哲學理論，無法成爲這個地區的人們所能醉心的信仰，他們需要的是，對他們的苦難具有直接撫慰與救贖的宗教。而在他們西方的波斯祆教，即符合這種的需求。⑧波斯祆教的特質是具備現實上的實踐性——對於人間的苦難給予神的許諾與救濟。在波斯祆教這種特質的影響下，大乘佛教徒對於未來佛及十方諸佛菩薩，有了不同的態度，譬如：一、當人們面臨現實的困境時，他們會期待天上的救助者；二、期盼未來會有一個偉大的日

⑦ 大乘佛教運動的來源，一般說來，有二個：一是空性理論，大致上，是發源於印度南方案達羅區的大衆部系；二，是佛菩薩信仰，它起源於印度的北方。這樣的看法裡，木村泰賢的看法甚有代表性，他認爲：「初期大乘中心地的問題，這在學者間，雖也有種種的意見，但我仍舊認爲以南印度，特別是案達羅地方，爲初期大乘，尤其是般若大乘的發生地。……然代表大乘通俗方面諸菩薩及諸佛的崇拜，比起南方，反是以北印度爲中心繁榮起來。……所以如集合這個說：大乘思想，是從南印與北印兩處所興起的。前者代表空，後者代表有。到兩者合流，大乘運動，已顯著的成爲表面化」，參見氏著〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，收入《大乘佛教之發展》（台北：大乘文化出版社，1979），頁 306 – 307。

⑧ 參考 A. L. Basham，〈菩薩概念的演變〉，頁 92 – 93。

子，神聖的救世主淨化了整個世界；三、一切的衆生終將獲得最後的救贖。⑨在大乘佛教中，例如爲人們所熟知並且崇拜的觀世音菩薩及彌勒菩薩，即分別符合第一項與第二項的觀念，很有可能都受到波斯祆教的影響。⑩至於第三項觀念，則反映在菩薩終將普渡一切衆生到極樂之境的信仰裡。⑪

第四、促成大乘菩薩信仰出現的因素不只是波斯祆教而已，印度本土的印度教對於菩薩信仰也有推波助瀾的效果。尤其是印度教的濕婆信仰與毘紐奴信仰，兩者皆讓人相信：一、神能夠消除惡業的作用，使宿罪無需以來生的苦難來消除；二、凡悔改的人，即使是首陀羅的隸民階級，也能經由皈依，在上主的恩寵下，於死後直抵彼處，不再轉生。⑫第一項觀念反映在大乘佛教之中，即懺悔滅罪以及信仰菩薩具有消災滅罪的功德。第二項觀念，則與大乘佛教的阿彌陀佛西方淨土思想有關，它訴諸於「信解脫」的往生觀，與印度教的一神論有很大的關係。⑬不過，也有另外的說法認爲阿彌

⑨ 同前引文，頁95。

⑩ 觀世音菩薩的來源衆說紛云，有人以爲是基於波斯的女性水神Anahita；有人以爲是希臘的阿波羅神，與印度溼婆神的混合，印順法師則認爲是釋尊大悲救世的世俗適應，相關的討論參見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1994），頁483－490。

⑪ 參考A. L. Basham，〈菩薩概念的演變〉，頁93、95。彌勒菩薩受到波斯祆教的影響，另可參考Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 39。另外，許地山，〈大乘佛教之發展〉一文也談到祆教對於大乘菩薩信仰的影響，其文收入《大乘佛教之發展》（台北：大乘文化出版社，1979），頁155－157。

⑫ 參考A. L. Basham，〈菩薩概念的演變〉，頁96－97。

⑬ 同前引文，頁97。

陀佛的信仰與波斯的太陽神崇拜有關。⑭這方面的爭論，一時似乎沒有確定的答案，故在此也不再繼續討論。

因此，簡單的來說，影響大乘菩薩信仰開展的因素大致有二：一、是佛教內部思想邏輯的發展：由於大乘佛教的發展，佛陀觀日益的抽象化，反而使得信徒在面對現實生活的苦難之時，易於向具有人類情感的菩薩來祈求。而因爲未來佛的觀念，使得諸多菩薩的信仰成爲合理的發展。二、外部因素的作用：由於印度社會動盪，人心的需求，讓西北方的波斯祆教與本土的印度教，對於大乘的菩薩觀產生極大的影響。大乘佛教的菩薩信仰不僅在印度本土流行，它也隨著大乘佛教傳播的腳步向東亞世界的散播，成爲中國、日本、韓國、越南等地重要的宗教信仰活動。而地藏菩薩信仰也是大乘菩薩信仰中的一環，它是如何在印度發展出來的，本文將在下一節中處理這個問題。

第二節 地藏信仰的起源與發展

大乘菩薩信仰的發展中，地藏信仰的崛起，是很值得注意的。地藏信仰不僅在中國成爲四大菩薩（觀音、普賢、文殊、地藏菩薩）信仰之一，更透過朝鮮，將中國七世紀以後，漸漸流行的地藏信仰遠傳至日本，並成爲日本最爲普遍的菩薩崇拜。在探究地藏信仰在中國的

⑭ 阿彌陀佛，又名無量光、無量壽，因此被學者認爲與波斯祆教的太陽神崇拜有關，這方面的說法可參考Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 39.

流傳與演變之前，先對地藏菩薩的起源與發展，做個簡單的敘述。

一、地藏信仰可能源自於印度的地神崇拜

前面一節曾經提到，佛教的大乘菩薩信仰部分是受到印度本土宗教的影響，而地藏信仰很可能也是其中的一個例子。如果要跟古代印度的神話聯想在一起的話，地藏菩薩可能源自於《梨俱吠陀》中的「比里底毗」（Pṛthivī），⑮即是印度婆羅門教的神話中，所謂「地天」的信仰，是對地神的一種崇拜。⑯「地天」爲十二天之一，相對於守護上方天空的「梵天」，「地天」守護著下方的大地。大地具有養育生長的特質，而生育是女性的本能，故而地神是以女性的形象，出現在世人的面前。這個神是雅利安人神話中最古老的女神，是對大地的擬人化信仰。當人們需要蓄財、治病或降伏怨敵時，即會招喚此女神，以滿足其願望。不知道到了什麼時候，這個大地的女神，被轉化爲男性，並且配有后妃。而這個「地天」，在原始佛教的時代，成爲釋迦牟尼的歸依者。後來又將之理想化、大乘佛教化，漸漸轉化爲「地藏菩薩」，並且被納入胎藏界曼荼羅之中，稱爲「堅牢地神」。⑰另外，原本與「地天」相對出現的「梵天」則成爲「虛空藏」菩薩，與「地藏」菩薩成對地出現在佛教的菩薩信仰當中。⑱

⑮ 矢吹慶輝，《三階教之研究》（東京：岩波書店，1927），頁651。

⑯「地天」的譯名，參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》（京都：三密堂書店，1987），頁2。

⑰ 地藏菩薩與印度神話中的「地天」的關係，參考前引書，頁2－3。

不論地藏信仰的起源，是否與印度神話中的地神有關，從「地藏」一詞的含意來考究，也大概可以看出地藏信仰源自於對地神的崇拜。「地藏」的梵語爲 Kṣiti－garbhah，Kṣiti 原爲「堪」或「住」的意思，轉化而有「地」或「住處」之義；garbhah 爲「胎藏」或「含藏」之義。因此，「地藏」一詞，即「含藏於地」或「地中之藏」的意思，⑲也意謂著如同大地般地孕育生機、涵養萬物的可能，顯見地藏菩薩很有可能是起源於對養育萬物的大地之母的崇拜。故《大乘大集地藏十輪經》〈序品第一〉云：

> 隨所在處，若諸有情以諸種子殖於荒田或熟田中，若勤營務，或不營務，有能至心稱名念誦，歸敬供養地藏菩薩摩訶薩者，此善男子功德妙定威神力故，令彼一切果實豐稔。所以者何？此善男子曾過無量無數大劫，於過數量佛世尊所，發大精進堅固誓願，由此願力，爲欲成熟諸有情故，常普任持一切大地，常普任持一切種子，常普令彼一切有情隨意受用。此善男子威神力故，能令大地一切草木、根鬚、芽莖、枝葉、花果皆悉生長，藥穀、苗稼、花果茂實，成熟潤澤，香潔軟美。⑳

⑱「地天」與「梵天」演化爲「地藏」與「虛空藏」的証據，可從大乘佛典中，地藏菩薩與虛空藏菩薩常常成對地出現爲証。例如：《大寶積經》卷1、《大方廣佛華嚴經》卷60、《大乘本生心地觀經》卷1等，皆出現相同的例子。

⑲「Kṣiti－garbhah」一詞的解釋，參考望月信亨編，《望月佛教大辭典》，頁3596。另外，「Kṣitikośa」，「Kṣaharaṇa」等，皆爲地藏之義，參《三階教之研究》，頁651。

⑳ 玄奘譯，《大乘大集地藏十輪經》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.411，頁725.b－c。

《地藏菩薩本願經》〈地神護法品第十一〉中亦云：

> 能塑畫乃至金銀銅鐵作地藏形象，燒香供養瞻禮讚歎，是人居處，即得十種利益。何等爲十，一者土地豐壤，二者家宅永安……。㉑

經文中說明禮拜供養地藏菩薩有十種利益，而第一種利益正是可使土地肥沃。可見，縱使《地藏菩薩本願經》的來源有爭議，但是地藏信仰中有關地神崇拜的原始意涵一直是受到重視的。另外，地藏菩薩的特質，也常是以大地爲喻，如《大乘大集地藏十輪經》〈序品第一〉中，佛陀形容地藏菩薩具有無數無量不可思議的功德，其中之一爲：「安忍不動，猶如大地；靜慮深密，猶如秘藏。」㉒暗喻著地藏菩薩的內蘊深厚，如同大地一般，默默承載衆生的一切苦難，毫無怨言。再如《大方廣十輪經》〈序品第一〉：「此善男子，以於過去無量阿僧祇不可數劫，如來之前發堅願猶如大地，令一切衆生皆得受用」，㉓也同樣地以大地來比喻地藏菩薩在如來面前所發之願，如大地般的堅固。綜合以上所述，地藏信仰出自於地神崇拜的解釋，大致上應該是可信的。

另外，「地藏」一詞，也包含有「胎」或「子宮」的意思，容易被人連想到女子生產、養育小孩等事，所以在日本，地藏菩薩成爲保佑婦女生產、孩童順利成長的守護神。㉔日本地藏信仰中特有

㉑《地藏菩薩本願經》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.412，頁787.a。

㉒《大乘大集地藏十輪經》，頁722.a。

㉓失譯，《大方廣十輪經》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.410，頁684.c

的安產、養育功能的親民性格，使它成爲廣大衆生所崇拜的神靈，而這樣的發展，也可以看做是地藏菩薩原本所具有的大地之母的地神性格，所衍生出來的變化。

二、地神崇拜的大乘佛教化

前面說明了地藏菩薩有可能淵源於印度婆羅門教的地神崇拜，並且在原始佛教的時代，成爲釋迦牟尼的歸依者，而爲佛教神祇的一員。但是，「地天」又是如何轉化爲大乘佛教中的「地藏菩薩」呢？以目前的資料看來，這個問題可能很難說清楚，我們僅能說，很可能是與大乘佛教中的如來藏思想有關。這點可以從二方面來討論：第一、是從「地藏」一詞的含義來看。依前所述，「地藏」一詞，含有「地中之伏藏」的意義，而其詞義，也可以用來比喻隱藏於人心中的「佛性」。依據北魏勒那摩提所譯《究竟一乘寶性論》卷四中所言：

> 佛性有二種：一者如地藏，二者如樹果。無始世界來，自性清淨心，修行無上道。依二種佛性，得出三種身。依初譬喻故，故有初法身；依第二譬喻，知有二佛身。㉕

可見佛性有二種，一種如同「大地的伏藏」般，潛藏於人心之中；一種表現在外，如同「樹枝上的果實」。潛藏在內的，即是佛法

㉔地藏信仰在日本的安產、養育功能，可參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁5。

㉕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷4，收入《大正新修大藏經》卷31，No.1611，頁839.a。

身；顯露於外的，即是佛報身與應化身。因此，在《大方廣十輪經》中，釋尊稱頌地藏菩薩爲「此善男子，成就如是不思議功德伏藏，以解脫實而自莊嚴」㉖。意指地藏菩薩成就了不可思議功德的潛伏如來寶藏，以解脫煩惱的清淨本性來莊嚴自身。顯見「地藏」一詞，已比喻了地藏菩薩所具有的潛在如來寶藏。㉗而印度婆羅門教中的地神，很可能就是因爲如來藏思想的影響，而被強調其「大地伏藏」的特質，轉化而爲「地藏菩薩」。

二、從地藏菩薩作爲「大悲闡提」菩薩來看。「一闡提」也有佛性，爲《涅槃經》所提出的概念，此一概念當爲如來藏思想影響下的產物。後期如來藏思想除了發展「一闡提」的理念之外，也發展出「大悲闡提」的觀念出來。如後期如來藏系經典的《楞伽經》曾經提到：

> 一闡提有二種：一者、捨一切善根，及於無始眾生發願，云何捨一切善根，謂謗菩薩藏及作惡言，此非隨順修多羅毘尼解脫之說，捨一切善根故不般涅槃；二者、菩薩本自願方便故，非不般涅槃，一切眾生而般涅槃。大慧，彼般涅槃，是名不般涅槃法相，此亦到一闡提趣。……菩薩一闡提者，知一切法來般涅槃已，畢竟不般涅槃，而非捨一切善根一闡提也。㉘

㉖《大方廣十輪經》卷1，頁645.a。

㉗ 地藏菩薩與如來藏思想的關係，可參見望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946），頁489－490。

㉘ 求那跋陀羅譯，《楞伽跋多羅寶經》卷1，收入《大正新修大藏經》卷16，No.670，頁478.b。同樣一段文字，也可參考實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷2，收入《大正新修大藏經》卷16，No.672，頁579.c。

原來「大悲闡提」菩薩，其本身已知一切法，已可解脫煩惱，成就佛道，但爲斷善眾生之故，發起大悲本願：眾生不入涅槃，我亦不入涅槃。「大悲闡提」雖具如來清淨本性，但見眾生捨棄己身寶藏，是故不入涅槃，爲欲成熟一切有情眾生之故。因此，《大方廣十輪經》特別強調地藏菩薩「本願欲度濁惡世，成熟一切諸眾生。」同經中，地藏菩薩自云：「我要不捨本誓願，而亦不住勝菩提。一切眾生如如相，亦見群盲受苦切。如是思惟爲眾生，便能勤修大精進。」㉙在在顯示地藏菩薩雖具如來本性，但是爲了啓發眾生的清淨本性，因而不入涅槃的大悲精神。故而從地藏菩薩做爲「大悲闡提」這點來論，其受如來藏思想的影響，是很清楚的。㉚如上所述，印度婆羅門教中的地神漸漸大乘佛教化而爲地藏菩薩，並形成其特殊的大悲闡提菩薩性格，應都是在如來藏思想的影響下，漸漸完成的。而這個大乘佛教化的地藏菩薩出現之後，很可能才漸漸被人矚目，在諸多菩薩之中，脫穎而出，成爲人們所崇拜的重要菩薩之一。

另外，依據西義雄的研究，地藏菩薩可說是最爲粹正的「大悲闡提」菩薩。因爲其它的菩薩，如觀世音、文殊、普賢等，原本皆是做爲佛陀的候補者的菩薩，是在如來藏思想發展以後，才漸漸變成不入涅槃的大悲菩薩。由此而論，也可証明地藏信仰，在菩薩信仰中，是發展的比較晚的。㉛就以地藏信仰受如來藏思想影響來

㉙《大方廣十輪經》卷1，頁682.b。

㉚ 地藏菩薩與「大悲闡提」的關係，參考西義雄，〈菩薩思想の興起とその意義〉，收入氏編《大乘菩薩道の研究》（京都：平樂寺書店，1977），頁129－131。

㉛ 同前引文，頁131－134。

論，我們可以討論一個問題，即大乘佛教化的地藏信仰是出現於何時？因爲如來藏思想屬於較晚期的大乘佛教思潮，以如來藏系的經典出現的時間來論，西元三世紀前半，已有《如來藏經》出現，而其它的同系的重要經典，如《涅槃經》出現在四世紀後半以後，《楞伽經》則可能出現在四世紀末到五世紀初。㉜因此，地藏信仰的大乘化，應是在晚期的如來藏系經典之後才出現的，也就是說，大乘佛教化的地藏信仰出現的時間，可能是在五世紀以後吧！

三、地藏信仰在印度的發展

雖然地藏信仰有可能發源於印度的地神崇拜，但是，依據眞鍋廣濟的研究，不論是《高僧法顯傳》、《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》等，這些中國僧侶前往印度時所撰寫的遊記中，都沒有關於地藏信仰的記載。另外，在西方學者的考古報告，地藏菩薩多出現在八大菩薩曼荼羅、五佛五菩薩曼荼羅的壁彫中，這個現象顯示，似乎在西元五至八世紀以前的印度佛教石窟遺跡中，並沒有獨立存在的地藏菩薩造像，而只有在密教造像中可以見到。㉝這些訊息告訴我們，地藏信仰雖然可能在五世紀以後已經大乘佛教化了，但在印度本土並沒有獲得高度的發展，只是成爲密教胎藏界曼荼羅的衆菩薩之一。由這點來看，地藏菩薩的大乘佛教化的發生地點，

㉜ 參考高崎直道，〈大乘經典發達史〉，收入平川彰、梶山雄一、高崎直道編，《講座・大乘佛教 1. 一大乘佛教とは何か》（東京：春秋社，1986），頁 82。

㉝ 參考眞鍋廣濟，《地藏尊の研究》（京都市：富山房書店，1976），頁 14。

不禁令人懷疑是否並非是在印度本土完成的。再者，相對於地藏信仰在印度的發展情況，中、日、韓等國獲得普遍發展的地藏信仰，反而是一件十分值得注意的歷史現象。是什麼樣的時空條件、歷史因緣，使地藏信仰得以在中國深入民間？這是本文最感興趣之所在，也是本文將陸續處理的問題。

第三節　地藏信仰在中國初期的發展

經過了如來藏思想洗禮之後的地藏信仰，奠定了地藏菩薩爲一「大悲闡提」的基本特質，也讓地藏菩薩在衆人的心目中，提高了地位。接下來的問題是，大乘佛教化的地藏信仰，大概是什麼時候傳入中國的？它是透過什麼途徑傳入中國？傳入之後，其初期的發展又如何？這些問題都將在這一節中討論，而這裡所謂的「初期的發展」，概指唐代玄奘重譯《十輪經》之前，也就是說，大約是在唐高宗永徽年間（七世紀中葉）以前，地藏信仰在中國大致的發展狀況。其主要討論，將側重在塔懺法與《占察善惡業報經》跟地藏信仰的關係。

一、地藏信仰初傳入中國的時間

地藏信仰是什麼時候傳入中國的？似乎很難得到一個確定的答案。唐代道宣（A.D.596～667）所撰的《釋迦方志》一書，其中卷四云：「自晉、宋、梁、陳、魏、燕、秦、趙國分十六時，經四百

（年），觀音、地藏、彌勒、彌陀稱名念誦獲其將救者，不可勝紀。」㉞這一段文字的意思，不是很清楚，應是對菩薩信仰的概括性描述，並不是一個嚴謹的說法，很可能是以道宣所處的初唐時代的情況來含括前代，並不能表示地藏菩薩從晉代（A.D.265～420）以來，即已存在於中國，況且，大乘佛教化的地藏信仰在印度成立的時間，也不太可能早於五世紀之前。因此，這個資料不太可能用來証明地藏信仰傳入中國的時間。㉟

再者，據唐道世（？～A.D.683）所著《法苑珠林》卷十四，其中記錄了南朝梁張僧繇圖畫地藏菩薩像的事蹟：

> 唐益州郭下法聚寺畫地藏菩薩，卻坐繩床垂腳，高八九寸，本像是張僧繇畫。至麟德二年（A.D.665）七月，當寺僧圖得一本，放光乍出乍沒，如似金環，大同本光。如是展轉圖寫出者，類皆放光。當年八月，敕追一本，入宮供養，現今京城內外、道俗畫者供養，並皆放光，信知佛力不可測量。家別一本，不可引記。㊱

《法苑珠林》一書完成於總章元年（A.D.668），㊲與麟德二年

㉞ 道宣，《釋迦方志》卷4（台北：新文豐出版公司，1987），頁176。

㉟ 眞鍋廣濟即以這條材料，說明地藏信仰傳入中國的時間，可以上溯至三世紀後半。參氏著《地藏菩薩の研究》，頁14－15。

㊱ 道世，《法苑珠林》卷14（北京：中國書店，1991），頁231。宋代常謹所集《地藏菩薩像靈驗記》中，也有同樣一則記事，當是引自《法苑珠林》。兩則文字略有出入，在此以《法苑珠林》爲準。

㊲ 《法苑珠林》〈序〉：「故於大唐總章元年，歲在執徐律惟姑洗三月三十日，纂集斯畢。」同前引書，頁1。

（A.D.665）法聚寺畫地藏菩薩像的時間不過相距三年，此事屬實的機會應該很大。但是本像是否爲張僧繇所畫，則甚有疑問。宋代常謹所集的《地藏菩薩像靈驗記》卷一中，記載了一則唐代宗以後的紀錄，也提到張僧繇曾經畫過地藏菩薩的事蹟：

> 梁朝漢州德陽縣善寂寺東廊壁上，張僧繇畫地藏菩薩並觀音各一軀。狀若僧貌，欽披而坐，時人瞻禮，異光煥發。至麟德元年，寺僧瞻敬，歎異於常，是以將親壁上模寫，散將供養，發光無異，時人展轉模寫者甚眾。……至于大曆元年，寶壽寺大德，於道場中，見光異相，寫表聞奏。帝乃虔心頂禮，讚歎其光。菩薩現光時，國常安泰。㊳

文中說明張僧繇在漢州德陽縣善寂寺東廊壁上畫了地藏、觀音像，在唐代麟德元年（A.D.664）以後，因爲模寫圖本，與張所繪本像一樣發光無異，而廣爲流傳，甚至傳入宮中，爲帝王所頂禮。張僧繇爲南朝梁代的名畫家，其活動的時間，主要在A.D.503～548年。其所畫的佛畫圖本，被尊爲「張家樣」而流傳於民間，唐代也保留有大量張僧繇所繪作的佛寺壁畫，爲人所瞻仰。㊴雖然如此，上述二則資料皆來自於宣揚佛教的靈驗記一類的書中，這類的記載常常皆爲後人渲染而誇大，因此，張僧繇是否畫過地藏像，是不無疑問的。如果這件事無法確定，我們就不能說地藏信仰在南朝梁時

㊳ 常謹集，《地藏菩薩像靈驗記》卷1，收入《卍續藏經》第149册（中國佛教會影印卍續藏經委員會編，1968），頁177。

㊴ 張僧繇在南朝梁代的活動情況，參考金維諾、羅世平著《中國宗教美術史》（江西：江西美術出版社，1995），頁61。

就已經存在。

另一個可能的時間，是最早出現在中國的地藏經典——《大方廣十輪經》傳入中國的時間。唐代智昇在《開元釋教錄》一書中，記載著《大方廣十輪經》雖然譯者不明，但可附爲北涼時期的譯經。[40]若智昇的看法是正確的話，則地藏信仰傳入中國的時間可能是在北涼時期（A.D.397～439），也就是約當於五世紀前半。但是，智昇的看法，雖有其一定的可信度，但也不是完全沒有可疑之處。本文將在下一章中，詳細討論智昇爲什麼會將《大方廣十輪經》歸於北涼時期所譯，而北涼時期也不是一個絕對準確的時間。比較可以確定的是，隋代三階教創始人信行（A.D.540～594），在其教典中，大量抄錄《大方廣十輪經》的經文，從這點來論，當可以說明這部經典出現的時間，最晚在六世紀中葉之前。也就是說，地藏信仰傳入中國的時間，最晚也應在六世紀中葉以前吧！另外，從地藏信仰大乘佛教化的時間約於五世紀以後來看，其傳入中國的時間，約在六世紀中葉以前，應該也是合理的推斷。

二、地藏信仰傳入中國的途徑

要討論地藏信仰傳入中國的可能途徑，可能還是必須把焦點放回到《大方廣十輪經》身上，因爲到目前爲止，有關地藏信仰的資料中，《大方廣十輪經》可能是最早出現在中國的地藏經典。而菩薩信仰能夠在中國的宗教文化中生根發芽，與相關的經典、儀軌的

[40] 智昇，《開元釋教錄》卷11中云：「《大方廣十輪經》八卷，失譯（今附北涼錄第一譯）」收入《大正新修大藏經》卷55，No.2154，頁588.c。

出現，通常會有很大的關連。例如在南北朝時期十分流行的彌勒菩薩信仰，即與西晉竺法護所譯的《彌勒下生經》、《彌勒菩薩所問本願經》，以及劉宋沮渠京聲《佛說觀彌勒上生兜率天經》有關。而最爲衆人所熟知的觀世音菩薩，若無衆人心中誦念祈禱鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》〈普門品〉，大概也不可能在中國所向披靡。因此，我們若能找出《大方廣十輪經》傳入中國的途徑，大概也就能掌握住地藏信仰進入中國的途徑。

《大方廣十輪經》並不是一部單獨的經典，自從玄奘重譯《十輪經》，將之歸入《大集經》的系列經典之中，改名爲《大乘大集地藏十輪經》以後，佛教目錄均將《大方廣十輪經》列在《大集經》系列經典底下，並且，依據日本現代佛教學者的研究，《十輪經》與《大集經》有關，應該是可以確定的事實。[41]因此，若我們弄清楚《大集經》的傳譯的過程，當也有助於了解《大方廣十輪經》傳入中國的過程。費長房《歷代三寶紀》，記載了有關《大集經》傳譯的事蹟，証明《大集經》的傳入，當與中亞于闐國東南方的遮拘迦國（今新疆葉城縣）[42]有關，其書卷12，「新合《大集經》六十卷」一條云：

> 新合《大集經》六十卷。……依如梵本，此集經凡十萬偈，若具足翻，可三百卷。見今譯經崛多三藏口每說云：于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。彼王純信，敬重大乘，諸國名僧入其境

[41] 本文第二章第一節中，將詳細討論《十輪經》與《大集經》的關係，爲免文章枝蔓，在此先不贅言。

[42] 有關遮拘迦國的譯名，及現今地理位置，參考玄奘、辯機原著，季羨林等校注《大唐西域記校注》卷12（北京：中華書局，1995），頁998。

> 者並皆試練，若小乘學即遣不留，摩訶衍人請停供養。王宮自有《摩訶般若》、《大集》、《華嚴》三部大經，並十萬偈。……此國東南二十餘里，有山甚險，其內安置《大集》、《華嚴》、《方等》、《寶積》、《楞伽》、《方廣》、《舍利弗陀羅尼》、《華聚陀羅尼》、《都薩羅藏》、《摩訶般若》、《八部般若》、《大雲經》等，凡十二部皆十萬偈，國法相傳防護守視。兼云有三滅定羅漢，在彼山窟寂禪冥衛，半月一月，或有僧往山為羅漢淨髮，信哉神力，固當實焉。鬚髮剃，還生入滅定不動，難思議福地獲此實任持，所冀今來明王睿主，種賢紹聖，弘法化君，寫以傳流，所統之內，聞善尚傳，故因敘載。然去聖將遠，凡識漸惛，不能總持，隨分撮寫，致來梵本部夾弗全，略至略翻，廣來廣譯。㊸

這段文字說明了摭拘迦國國王敬重大乘佛法，不僅在王宮內保存有《摩訶般若》、《大集》、《華嚴》三部重要的大乘佛典，並且在其國東南二十餘里的山上，有禪僧守衛十二部的重要大乘佛典，希望將來的聖人賢者，能夠弘揚佛法，感化君王，繼而能夠抄寫流傳這些經典。但是隨著時間流逝，後人不及前賢，無法總持全部的經典內容，只能抄寫部分，以致於傳來中國的梵本部夾不全，傳來簡略者，則翻得簡略，傳來豐廣者，則翻得豐廣。可見摭拘迦國是大乘佛典傳入中國的重要中介點，而在《大唐西域記》中，也記載了此國保有甚多的大乘佛典，並且流傳甚廣的事蹟。㊹故《大方廣十輪經》當是在《大

㊸ 費長房《歷代三寶記》卷 12，收入《大正新修大藏經》卷 49，No.2034，頁 103a – b。

集經》系列經典從中亞摭拘迦國傳入中國的過程裡，隨著傳來的梵夾，而進入中國的，而地藏信仰很可能就隨著中亞傳入的《大方廣十輪經》的譯出，也傳入了中國。再者，根據陳寅恪的考証，前引文中，摭拘迦國距于闐東南二千餘里的說法，可能有誤，因為據《西域記》所載，此國位置，絕不可能有如此遼遠的里程。而此國文字與于闐相同，文化受于闐的影響，故此地的大乘文化，實源自於于闐。㊺因此，《大方廣十輪經》的來源，應與于闐有密切的關係。于闐為《大涅槃經》的來源地，㊻很有可能《大集經》也是來自於于闐一地，在第一節中，我已提出一個可能性，認為地藏信仰的大乘佛教化有可能不是在印度本土完成的。而從上引的資料中，也可以看出，如果《大集經》與中亞的關係甚深的話，則《大方廣十輪經》是否也有可能是一部受到中亞影響的佛典？如果是的話，那麼地藏信仰的大乘佛教化是否有可能在中亞完成的呢？這個問題，已超過我所能處理的範疇，可能要由他人來証明了。㊼

㊹ 《大唐西域記校注》卷 12：「斫句迦國（即遮拘迦國）周千餘里。……伽藍數十，毀壞已多。僧徒百餘人，習學大乘教。……而此國中大乘經典部數尤多，佛法至處，莫斯為盛也。十萬頌為部者，凡有十數。自茲已降，其流寔廣。」，頁 998 – 999。

㊺ 陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收入《陳寅恪先生文集》（二）（台北：里仁書局，1982），頁 154 – 155。

㊻ 同前引文，頁 152。

㊼ 另外，地藏信仰在大乘佛教化的過程中，可能在中亞受到摩尼教的影響。矢吹慶輝在《三階教之研究》中，提到敦煌出土的摩尼教殘卷中，曾出現「忍辱以像地藏明使」的文句，而地藏菩薩在佛教中的角色，與此有類似之處。再者，摩尼教的地藏明使與佛教中的地藏菩薩幾乎同時從西域傳來，因此，佛教中的地藏與摩尼教中的地藏，是個比較宗教史的好題目。見氏著，頁 652 – 653。

三、初期的地藏信仰：《占察善惡業報經》與民間占卜風俗

如前所論，《大方廣十輪經》是最早傳入的地藏經典，但在其傳入之後，對初期的地藏信仰到底有何影響力，似乎很難得到確切的証明。雖然《大方廣十輪經》在隋代三階教創始人信行的著作中，被廣泛地抄錄，並且提供了三階教法中的重要教義，但是看不出初期的三階教對地藏菩薩具有特殊的信仰行爲。三階教與地藏信仰發生連繫，可能是在唐代玄奘重譯《十輪經》，才受到影響而重視地藏信仰的。這點我將在下一章中，有詳細的討論。在地藏信仰的初期發展中，隋代時即已出現的塔懺法與《占察善惡業報經》可能才是應該關注的焦點。下面爲了行文的方便，將《占察善惡業報經》略稱爲《占察經》。

（一）《占察經》內容概述

佛教在傳播的歷程中，常常藉著吸收當地的風俗信仰內容，來幫助其教理、教法的推廣，這種例子不勝枚舉，而地藏信仰在初期的發展中，也是這樣的情形。在《大方廣十輪經》傳入中國之後，衆人可能漸漸知道了地藏菩薩的存在，但是除此之外，地藏信仰可能也藉著僞造經典的方式，揉合民間占卜的風俗，而傳播開來。其具體的事証，就在隋代時即已出現的《占察經》身上。以下先大概描述經文內容，再接著討論《占察經》眞僞爭議，及其與民間占卜

的關係，最後再論其對初期地藏信仰的影響。

《占察經》全文分成上、下二卷。〈上卷〉敘述堅淨信菩薩向地藏菩薩發問，在五濁惡世的時代，要以什麼方法來化導痴愚的衆生。地藏菩薩告訴他，衆生因爲：

> 於世間出世間因果法中，未得決定信，不能修學。無常想、苦想、無我想、不淨想，成就現前，不能勤觀四聖諦法及十二因緣法。……若有諸種障礙事，增長憂慮，或疑或悔，於一切處，心不明了，多求多惱，衆事牽纏，所作不定，思想擾亂，廢修道業。有如是等障難事者，當用木輪相法，占察善惡宿世之業。㊽

而此木輪相法在施行之前，應該先禮敬供養十方一切諸佛、一切法藏、尤其是要特別禮敬供養地藏菩薩，稱名誦念、一心告言「南無地藏菩薩摩訶薩」，如是稱名，至千遍爲止。占察相法分爲三個步驟：第一，先以十個木輪占察衆生的十善、十惡宿業，稱爲第一輪相。再者，以三個木輪占察第一輪相所顯示的宿世集業之強弱大小差別，稱爲第二輪相。占察之結果可以分爲下列幾種情形：

> 或純具十善，或純具十惡，或善惡交雜，或純善不具，或純惡不具。如是業因種類不同，習氣果報各各別異，如佛世尊餘處廣說。應當憶念思惟觀察所現業種與今界果報所經，苦樂吉凶等事，及煩惱業習，得相當者名爲相應，若不相當者，謂不至

㊽《占察善惡業報經》卷上，收入《大正新修大藏經》卷55，No.839，頁902.b。

心，名虛謬也。㊾

若占卜的結果不相應，應修懺悔之法，其具體的方法如下：

欲修懺悔者，當住靜處隨力所能，莊嚴一室內，置佛事及安經法，懸繒幡蓋，求集香華。……於晝日分在此室內，三時稱名，一心敬禮過去七佛及五十三佛，次隨十方面一一總歸擬心，遍禮一切諸佛所有色身、舍利、形象、浮圖、廟塔、一切佛事；次復總禮十方三世所有諸佛，又當擬心遍禮十方一切法藏，次當擬心遍禮十方一切賢聖；然後更別稱名，禮我地藏菩薩摩訶薩。如是禮已，應當說所作罪，一心仰告。㊿

如此懺悔法施行以後，再以第二輪占察己身宿業，若還是惡業不除，或是與第一輪相不相應合，應再行懺悔，或七日或七七日，乃至百日千日，不顧惜身命，修行不綴。若是找不到善好戒師，此占法也可以爲在家出家衆占卜是否可以受戒，若是身口意清淨者，則可以自誓受戒。(51)經過懺悔的修行之後，第一輪相與第二輪相可以相應，並且身口意業均爲善業，則可以再用六個木輪，爲自己或他人占察三世中受報差別，共有一百八十九種，其內容遍及修道的成果、俗世人間的吉祥禍福、國家的吉凶災惡、君主的賢愚、前世今世的因果關係、未來的果報等。(52)

〈下卷〉敘述地藏菩薩爲堅淨信菩薩解說要修行大乘者，應當

㊾ 同前引書，頁903.a。
㊿ 同前引書，頁903.c。
(51) 同前引書，頁904.c－905.a。
(52) 同前引書，頁905.b－906.c。

先知衆生心體本來不生不滅，自性清淨無障無礙，但是因爲無明業力而顯現妄境，而有種種分別。因此衆生應修唯心識觀以及眞如實觀，入一行三昧之中，才能得無生法忍。(53)其中可以觀察的重點是此經有強烈的如來藏思想，以及重視三昧禪修的傾向。

綜觀上下兩卷的內容，其間的差別非常大，上卷講的是占察己身宿業善惡，以及對諸佛、賢聖、地藏菩薩做懺悔的行法，下卷則專注於眞如緣起論、般若空義的解釋，以及止觀的修行方法。而《占察經》上卷所說的木輪相法，在其它的佛經中，都不見記載，因此，其眞僞的問題屢被質疑，以下討論隋唐對此經眞僞的爭議。

（二）《占察經》眞僞的爭議

《占察經》的眞僞，在歷來的佛經目錄中有不同的看法。登錄此經最早的隋代目錄對此經採取保留的態度，如法經的《衆經目錄》〈衆經疑惑五〉：

《占察善惡業報經》二卷。前二十一經，多以題注參差眾錄，文理復雜，眞僞未分，事須更詳，且附疑錄。(54)

較《衆經目錄》晚出三年的《歷代三寶紀》則記載：

令內史侍郎李元操共郭誼就寶昌寺問諸大德法經等，報云：《占察經》目錄無名及譯處，塔懺法與眾經復異，不可依行。敕云：諸如此者，不須流行。(55)

(53) 同前引書，頁906.c－910.c。
(54) 法經，《衆經目錄》卷2，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2146，頁126.c。

可見法經比較從譯經的眞實與否，以及經典內容來判斷，因此，他的態度應該是偏向認爲此經是僞經。而且法經的看法獲得官方的認同，使得《占察經》被下令不須流行。至於《歷代三寶紀》的作者費長房的態度，似乎比較模糊：

> 《占察經》二卷，右一部二卷，檢群錄無目，而經首題云：菩提登在外國譯，似近代出妄注，今諸藏內並寫流傳。[56]

《開元錄》引用同樣的一段話，但是無「妄注」二字，這兩個字可能是後人所加。費長房的態度，看來也是有所懷疑的，但經藏之中仍抄寫流傳。同文之後，費長房又附記：「後有婆羅門來云：天竺見有經出六根聚曰。」[57]看來此經又有所本，是出自《六根聚經》，因此，費長房到底對此經眞僞的態度爲何，似乎並不明朗。而《六根聚經》也不存在於佛經目錄之中，無可察証。[58]

但是，到了唐代《占察經》似乎得到了認同，不僅被視爲眞經，而且被編入藏錄之中。武后時期的《大周錄》，其中卷一云：

> 右一部外國沙門菩提登譯，天册萬歲元年十月二十四日，奉敕編行。[59]

---

[55]《歷代三寶紀》卷12，頁106.c。
[56]同前書，頁106.c。
[57]同前書，頁106.c。
[58]望月信亨編，《望月佛教大辭典》中，有關《占察經》一條，說到《究竟一乘寶性論》第三曾引用《六根聚經》，但因爲漢土未傳，所以內容不詳，頁2962.c。
[59]明佺等撰，《大周刊定衆經目錄》卷1，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2153，頁379.a。

到玄宗朝的《開元錄》卷第十九卷中云：

> 《占察善惡業報經》二卷（亦名《大乘實義經》，出《六根聚經》，亦直云《占察經》，亦名《地藏菩薩經》），外國沙門菩提登譯。[60]

顯見，時間越往後，其眞確性越沒有受到懷疑，而且還越受到重視，同書卷第七中說到：

> 沙門菩提登，外國人也，不知何代譯《占察經》一部。……沙門法經等報云：《占察經》目錄無名及譯處，塔懺法與衆經復異不可依行，敕云：諸如此者不須流行。今謂不然，豈得以己管窺，而不許有博見之士耶！法門八萬，理乃多途，自非金口所宣，何得顯斯奧旨。大唐天后天册萬歲元年，敕東都佛授記寺沙門明佺等，刊定一切經錄以編入正經訖，後諸覽者幸無惑焉。

智昇認爲此經若不是佛陀金口所說，如何能顯示這樣的眞理，希望觀看此經者，不爲被法經的看法所惑，智昇對此經眞僞的態度不言可喻。但是，我們從這段引文中，也可以看出智昇對於此經的判斷是出自於義理的正確與否，而不是從歷史的眞僞証據來考慮。因此，《占察經》的眞僞問題，相較之下，法經的態度是比較嚴謹的。要解決這個問題，可能必須再回到隋代的情境下來考察。

---

[60]智昇，《開元釋教錄》卷19，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2154，頁710.c。

（三）《占察經》與塔懺法：

據《歷代三寶紀》的記載，隋代的時候，廣州、青州曾有僧侶以及居士依據《占察經》行塔懺法的事蹟，爲《占察經》的眞僞問題，提供了相關的線索，其書卷12云：

> 廣州有一僧行塔懺法，以皮作二枚帖子，一書善字，一書惡字，令人擲之，得善者好，得惡者不好。又行自撲法以爲滅罪，而男女合雜。青州亦有一居士，同行此法。開皇十三年，有人告廣州官云：其是妖。官司推問，其人引証云：塔懺法依《占察經》，自撲法依諸經中五體投地如太山崩。廣州司馬郭誼來京，向岐州具狀奏聞，敕不信《占察經》道理，令內史侍郎李元操共郭誼就寶昌寺問諸大德法經等。報云：《占察經》目錄無名及譯處，塔懺法與眾經復異，不可依行。敕云：諸如此者，不須流行。[61]

從這段文字看來，廣州的僧侶與青州的居士是依據《占察經》的內容，來施行塔懺法，並依其它經典來行自撲法，以爲滅罪的。[62]由

[61]《歷代三寶紀》卷12，頁106.c。

[62] 有關佛教的自撲法，依《觀佛三昧海經》所言，乃指「五體投地，如太山崩，自拔頭髮，舉身投地，婉轉自撲，鼻中血出。」爲佛教的懺悔苦行的方法之一。若依楊聯陞的看法，則此法與道教之自搏有相似之處，是否受道教之影響，頗成問題。參考楊聯陞，〈道教之自搏與佛教之自撲〉、〈道教之自搏與佛教之自撲補論〉二文，均收入《楊聯陞論文集》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁15－32。另外，吉岡義豐也曾撰有〈自搏と自撲について——楊聯陞教授の論說によせて〉一文，對楊聯陞的看法，提出若干補充說明，認爲佛教「自撲」一詞，在四、五世紀的

此而論，塔懺法似乎是出自於《占察經》所載的行法，但是這其中有幾個疑點，需要加以思考：第一、塔懺法與經中所說的木輪占察法相較，有所不同，其差別在於這裡所述的是「以皮作二枚帖子，一書善字，一書惡字」，與經中以「木輪」爲占卜的工具，並且以「十」個木輪來代表十善、十惡個有一些差距；二、從名稱上來判斷，「塔懺」之「塔」字，看不出來與《占察經》有何淵源；三、若塔懺法眞的是從《占察經》而來，應該會採取經中的懺悔方法，而不會採取其它經典所記載的「自撲法」。因此，我們不得不懷疑，可能民間先有一種以皮帖子占卜自身善惡業力，並且依自撲法懺悔滅罪的宗教活動存在。而後來有通達佛法之人，利用了佛教的義理、行法，來揉合塔懺法、自撲法，而僞造出《占察經》。

日本學者眞鍋廣濟對於《占察經》僞造的問題，提出其個人的假設，而認爲當時民間流行塔懺法、木輪占卜法，爲了使這個方法有更高的價值，故有中國文筆通達的僧侶將木輪占卜法與《大方廣十輪經》中的十佛輪或十惡業輪等結合而作成上卷，再結合眞如緣起論等大乘佛教哲理作成下卷。至於其僞作的時間，依照眞鍋廣濟的看法，梁僧祐所撰《出三藏記集》不見此經，其首見於隋法經等所撰的《衆經目錄》，故此經僞作的時間，可能是在陳末隋初的時候。[63]眞鍋氏將木輪的來源推至《大方廣十輪經》所述的十善、十惡輪，這樣的看法雖然沒有直接的証據來証明，但是，不妨當作是

譯經中，即已出現，但是起初並不具有懺悔之作用。再者，道教的經典中，也出現有自撲的描述，因此，佛教之自撲恐怕不是單純地受道教之自搏的影響。其文載於氏著《吉岡義豐著作集》卷二（東京：五月書房，1989），頁109－127。

[63] 眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁103－104。

一個可能來看待。[64]再者，《占察經》卷下的部分，十分強調如來藏的思想，這除了反映地藏信仰本與如來藏思想有關之外，也反映了這部分的文字深受《大乘起信論》的影響。依據望月信亨的研究，《占察經》中所謂大乘實義之說，與《大乘起信論》，無論就思想、述說的形式以及用語，皆甚爲相似。[65]而現代研究地藏經典的日本學者，如松本文三郎、田島德音、吉田修夫，也皆認爲這部經典的內容受到《大乘起信論》的眞如緣起論的影響甚深，而《大乘起信論》很有可能是中國僞造的經典，故他們皆因此而認爲《占察經》爲中國本土撰述的僞疑經典。[66]因此，綜合上述的討論，《占察經》是一部造於陳末隋初的僞經的可能性是非常高的。

（四）《占察經》與地藏信仰

[64] 眞鍋廣濟在此處的看法，似乎也不是最早提出此說者，望月亨信在《佛教經典成立史論》一書中，論及《占察經》的部分，也曾提出類似的看法，參頁 488－489。再者，也有學者認爲廣東所出現的塔懺法與中國本土的《易經》可能有關，參考 Whalen Lai, "The Chan－ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China," in Robert E.Buswell, JR.ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), p. 183.

[65] 參見望月亨信，《佛教經典成立史論》，頁 492。相關的討論，也可見 Whalen Lai, "The Chan－ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China," pp. 186－196.

[66] 以上日本學者的看法，參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁 100－103。另外，望月亨信前引書中，曾提出《大乘起信論》可能是據《占察經》中的思想而僞造的，見頁 492。不過望月本人在編纂《望月佛教大辭典》時，已經修正了他的看法，相關的討論參考 Whalen Lai, "The Chan－ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China," p. 189.

經過上面的討論可知，在廣州與青州出現的塔懺法與自撰法，不見得對地藏菩薩有特別的信仰，但是經過僞造的《占察經》的揉合之後，因爲經中以地藏菩薩爲主角，又特別重視對地藏菩薩的禮拜與懺悔，故而歷代以來，此經被衆人視爲是重要的地藏經典之一。而初期的地藏信仰的發展，除了《大方廣十輪經》的譯出之外，《占察經》結合了民間占卜的風俗，對地藏信仰的流行應有其一定的影響力。雖然在隋文帝下令《占察經》不須流行，而且唐代道宣也曾經批評《占察經》的行法云：「占察投輪，懷疑結線，同歸淺俗，未入深經。」[67]但是從唐代明佺、智昇等人對《占察經》的認同來看，可以得知，其雖然來源有爭議，但是就佛法正確與否的角度而言，其爲佛說經典，則越來越不受到懷疑。從這點來論，《占察經》對地藏信仰的影響力，很有可能在唐武后時代以後漸漸增加。而且在唐代智昇的時代，此經出現了《地藏菩薩經》的別稱，可見此經被等同於是地藏經典的情況，最晚在唐開元時期已經完全確立了。[68]其中特別值得注意的是，依《占察經》占卜受戒的作法，雖在唐代時未聞其例，

[67] 見道宣，《續高僧傳》卷 30，收入《大正新修大藏經》卷 50，No.2060，頁 700。

[68] 《占察經》在武后時代以後，逐漸受到重視，而且出現《地藏菩薩經》的別稱，恐怕與玄奘新譯本《十輪經》的出現，造成地藏信仰之日漸流行有關，相關的討論，詳見第二章第一節。另外，值得注意的是，在玄宗開元廿十八年三月一日丁亥曾下詔「嚴禁左道」，詔曰：「蠹政之深，左道爲甚。所以先王設教，犯者必誅，去其害群，蓋非獲已。自今以後，輒有託稱佛法，因肆妖言，妄談休咎，專行誑惑，諸如此類，法實難容，宜令所在官，嚴加捉搦。」此詔與《占察經》是否相關，尙待考証。詔文見《全唐文》卷 31（台北：大化書局，1987），頁 150。

但是在開元年間（ A.D.713～741 ）的百濟卻曾出現這樣的例子，茲引贊寧《宋高僧傳》卷14所載：

> 眞表者，百濟人也。……因發意出家，……苦到懺悔，舉身撲地，志度戒法，誓願要期彌勒菩薩授我戒法也。夜倍日功，遶旋叩搕，心心無間，念念翹勤，經于七宵。詰旦，見地藏菩薩手搖金錫爲表發策，教發戒緣作受前方便。……慈氏躬授三法衣、瓦缽，復賜名曰眞表。㊾

佛教徒向佛菩薩懺悔求戒，此非第一個例子，早在北涼時，道進也是以懺悔求戒。㊿彌勒菩薩親臨授三衣、瓦缽之說，固然爲一神話，但是文中出現地藏菩薩、以及占察戒相的方法，則明顯與《占察經》有關。文中詳細說到占察戒相之法：

> （慈氏）又於膝下出二物，非牙非玉，乃籤檢之制也。一題曰九者，一題曰八者，各二字，付度表云：「若人求戒，當先悔罪，罪福則持犯性也。」更加一百八籤，籤上署百八煩惱名目，「如求戒人，或九十日，或四十日，或三七日行懺，苦到精進，期滿限終，將九、八二籤參合百八者，佛前望空而擲。其籤墮地，以驗其罪滅不滅之相。若百八籤飛逗四畔，唯八、九二籤卓然壇心而立者，即得上上品戒。若眾籤雖遠，或一二來觸九、八籤，拈觀是何煩惱名。去者名中品戒焉。若眾懺埋覆九八者，則罪不滅不得戒也……。(71)

㊾ 贊寧，《宋高僧傳》卷14（台北：文津出版社，1991），頁338。
㊿ 慧皎，《高僧傳》卷2（北京：中華書局，1992），頁79。
(71) 《宋高僧傳》卷14，頁339。

文中的占察法與《占察經》所述大不相同，不知是否是《占察經》在流傳的過程中，所產生的變貌。但是文中敘及懺悔時，曾出現地藏菩薩，故其法出自《占察經》的可能性甚高。若是眞表是依《占察經》來行懺悔受戒之法，則《占察經》的影響力，可能也遠及當時的百濟國。

隋以後《占察經》在中古時期的發展情況，除了佛經目錄的登錄，以及上述百濟眞表的例子之外，在敦煌出土的寫經當中，也曾出現有《占察經》。(72)但是除此之外，有關中古時期《占察經》的資料並不多見，故其對地藏信仰的影響，很難說得更具體些。而在中國中古時期以後，有關《占察經》的資料，包括有遼天慶五年（ A.D.1115 ）在北京房山雲居寺所刻的《占察經》二卷，(73)以及明代蕅益智旭（ A.D.1599～1655 ）爲此經所作之注疏、行法，及儀軌。(74)可見《占察經》在唐代以後的佛教史中，是流行不輟的。

(72) 敦煌寫本北.0241（宙.083），收入黃永武編，《敦煌寶藏》（台北：新文豐出版公司，1981）第57册，頁408。
(73) 參見中國佛教協會編，《房山雲居寺石經》（北京：文物出版社，1978），頁114。
(74) 請參考本文附錄一。另外，有關蕅益大師宏揚《占察經》的相關討論，可參見牧田諦亮，《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976），頁108－114。

第二章 唐代前期：《十輪經》與地藏信仰

地藏信仰經過了初期的發展之後，在隋唐之際的民間社會裡，應該已漸漸爲人所知。但是地藏信仰要眞正在中國的民間宗教生活中，發展成爲普遍的信仰活動，可能還需要有其它的力量，來奠定其發展的基礎。因此，在這一章當中，所要討論的主題，即是地藏信仰能在中國中古社會奠定基礎的原因，以及奠定基礎之後，地藏信仰以何種面貌，在唐代前期的社會中展現。因爲上述的問題，大致上是發展於初唐、盛唐，或是更晚一點的中唐時期，因此，將之簡化歸納於「唐代前期」來討論。這並不是一個嚴格的分期，只不過是表明地藏信仰階段性的發展特質而已，而這個階段的影響力，其實是繼續往後延伸的。以下先討論地藏信仰在中國中古社會奠基的主要因素，即玄奘所譯《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰的影響。

第一節 《大乘大集地藏十輪經》與地藏信仰

初期階段的地藏信仰，以揉合民間占卜風俗的方式，可能在中古中國社會已漸漸吸引了衆人的注意，但它的影響力如何，似乎很難做確切的評估。再者，雖然《大方廣十輪經》已經在五世紀以後傳入中國，並且得到隋代三階教的支持與宣揚，但是看不出來有特別崇拜地藏菩薩的信仰存在。因此，初期階段的地藏信仰對佛教內部或是一般人民的宗教生活的影響力，似乎是很模糊的。但是這種情況到了唐代玄奘重譯《十輪經》以後，得到改觀，我們所習知的地藏信仰的基本特質，以及後來的變化，其源頭幾乎都是從這部經典來而，它可以說是奠定了地藏信仰在中國發展的基礎。爲了要清楚討論這個問題，首先要面對的，就是爲什麼玄奘要重譯此經，以及爲什麼經名變成爲《大乘「大集地藏」十輪經》的問題。因爲《十輪經》有新舊二個譯本，本文爲了方便起見，在不特別指稱是那一個譯本的情況下，僅稱爲《十輪經》，若是指稱特定的版本，則會以各別譯名稱之。

一、《十輪經》與《大集經》

在唐代道宣編著《大唐內典錄》以前，《大方廣十輪經》在佛典目錄中，一直是被視爲個別的經典。但在玄奘新譯本出現之後，這種情況有了改觀，其原因就在於玄奘的新譯本，明確地將《十輪

經》與《大集經》的關係，連繫了起來。以下試論其間的原委。

（一）《十輪經》應爲《大集經》系列經典之一

《大集經》爲一部衆多法數聚集而成的一部經典，如第一章第三節中所論，其經被保存於遮拘迦國（今新疆葉城縣），如果依據其國所保存的梵典來看的話，其全文有十萬偈，翻譯出來應有三百卷。①但是因爲在遮拘迦國傳入中國的過程中，「去聖將遠，凡識漸愆，不能總持，隨分撮寫，致來梵本部夾弗全，略至略翻，廣來廣譯」，②所以並不是被完整地翻譯出來。依據梁僧祐所撰《出三藏記集》卷九所言，《大集經》傳入中國時，爲北涼時期曇無讖所譯，分爲十二品、二十九卷，《出三藏記集》詳細記載了《大集經》的十二個品名：

> 《大集經》是晉安帝世，天竺沙門曇摩讖於西涼州譯出，有二十九卷，首尾有十二段，說共成一經。第一〈瓔珞品〉，第二〈陀羅尼自在王〉，第三〈寶女〉、第四〈不眴〉，第五〈海慧〉，第六〈無言〉，第七〈不可說〉，第八〈虛空藏〉，第九〈寶幢〉，第十〈虛空目〉，第十一〈寶髻〉，第十二〈無盡意〉。③

可見北涼時期初次譯出的《大集經》中，並不包括《大方廣十輪

① 費長房《歷代三寶記》卷12云：「新合《大集經》六十卷。……依如梵本，此集經凡十萬偈，若具足翻，可三百卷」，頁103a。
② 同前引書，頁103.b。
③ 僧祐，《出三藏記集》卷9，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2145，頁63.a。

經》，而且只有二十九卷，距離全出譯出有三百卷，差得很遠。雖然初譯的《大集經》並不完全，但是輯補的工作，一直在持續的進行著，隋代招提寺僧侶僧就，就曾經重新編集《大集經》爲六十卷本。《歷代三寶記》紀錄了這個過程，其書卷十二云：

> 新合《大集經》六十卷。右一部六十卷，招提寺沙門釋僧就，開皇六年新合。……緣是前哲支曇所翻，及羅什出，或二十七，或復三十，或三十一卷軸匪定。（僧）就既宣揚，每恒嗟歎，及睹（那連提）耶舍高齊之世，出《月藏經》一十二卷，至今開皇復屬耶舍譯《日藏經》一十五卷，既並《大集》廣本舊品，內誠欣躍，即依合之，成六十軸。④

但是，從這段文字中，可以看出，隋代招提寺沙門僧就重新編合《大集經》爲六十卷本時，也仍未將《大方廣十輪經》編入《大集經》之中。雖然輯補的工作，並未停止，⑤但是從佛典的編目看來，《十輪經》在《大唐內典錄》編集以前，都不被視爲是《大集經》的系列經典之一。不過，值得注意的是，那連提耶舍譯出《月藏經》後，《十輪經》與《月藏經》的關係，很有可能被聯繫了起來，因爲在《大方廣十輪經》卷一中，明確說到：

> 如是我聞，一時佛在佉羅堤耶山，牟尼仙所住之處，與大比丘眾俱，無量無數聲聞大眾、菩薩摩訶薩，無邊不可稱計，說《月藏》訖。⑥

因此，我們在隋代三階教主信行（A.D.540～594）所撰寫的三階教典中，可發現大量的《大集月藏經》，以及《大方廣十輪經》的經文同時出現。⑦因此，信行也許已經發現兩者之間的關係，而將《大方廣十輪經》與《大集經》的關係連繫了起來。不過從其著作之中，看不出來信行很有意識地，討論《大方廣十輪經》與《大集經》的關係。

以目前的資料看來，最早清楚點明《十輪經》與《大集經》的關係，並且爲人所廣泛地接受，很可是玄奘重譯《十輪經》的時候（永徽二年A.D.651）。⑧玄奘不止重譯全文，並且其經名，與舊譯《大方廣十輪經》之名也不同，而爲《大乘「大集」地藏十輪經》。再者，新譯名突顯出「地藏」之名，稱爲「大集地藏」，與《大集經》中，其它經典的名字，例如《大集月藏經》、《大集須彌藏經》等一致。玄奘的重譯本出現之後，《十輪經》爲《大集經》的系列經典之一，得到後來佛教目錄編者的認可，自《大唐內典錄》以後，佛教目錄均將《十輪經》編在《大集經》系列經典之

④《歷代三寶紀》卷12，頁103.b。

⑤ 例如前引書中，同一段文字之後，即曾提到有大興善寺沙門洪慶，編合《大集經》爲百卷。而僧就所合的《大集經》，也被人質疑，參法經等編《衆經目錄》卷1，收於《大正新修大藏經》卷55，No.2148，頁189.a。《大集經》的編合問題，因爲不是本文的主題，因此，不再多論。

⑥《大方廣十輪經》卷1，收入《大正新修大藏經》卷13，No.410，頁681.c。

⑦ 在信行的著作中，有《十輪略抄》、《十輪依義立名》、《大集月藏分依義立名》、《大集月藏分抄》等，可見信行其特別重視這兩部經典。參《開元釋教錄》卷18，頁678.c。

⑧ 神昉，〈大乘大集地藏十輪經序〉云：「永徽二年（A.D.651）歲次辛亥正月乙未，盡其年十二月甲寅，翻譯始畢」，收入《全唐文》卷908（台北市：大化書局，1987），頁4252。

下。⑨而且，最晚到玄宗朝智昇編輯《開元釋教錄》時，玄奘所譯《大乘大集地藏十輪經》就已經變成《大集經》的第十三品了。《開元釋教錄》卷8云：

> 《大乘大集地藏十輪經》十卷，見《內典錄》，是《大集》第十三分。⑩

但是，接下來的問題是，爲什麼《十輪經》是《大集經》的系列經典之一呢？玄奘沒有提出說明，倒是後來的智昇，在《開元釋教錄》卷十一，有關《大方等大集經》的一條材料中，說明了其中可能的原委：

> 《大方廣大集經》三十卷，北涼天竺三藏曇無讖於姑臧譯。謹按：梁沙門僧祐《大集記》云，有十二段說共成一經，第一〈瓔珞品〉，第二〈陀羅尼自在王品〉，……十二〈無盡意品〉。今檢經本與祐記不同，第一〈陀羅尼自在王菩薩品〉，……《月藏經》是第十二分，《十輪經》是第十三分，……第十六分合是《虛空孕經》。其《日藏經》初在迦蘭陀竹園說，次昇須彌頂，後因龍請往佉羅帝耶山，《月藏》等四經並在佉羅帝耶山說，次第如是。……前《大集》中除〈日密分〉有二十七卷，以《日藏》分替處續次，次《月藏》，次《地藏十輪》（唐譯十卷成者），次《須彌藏》、次《虛空孕》後。後之四經雖不知說次，以意合之，亦將無失。⑪

⑨ 例如：道宣，《大唐內典錄》卷6，頁286.c；明佺等，《大周刊定衆經目錄》卷2，頁384.c；智昇，《開元釋教錄》卷11，頁588.c；圓照，《貞元新定釋教目錄》卷20，頁917.b。以上諸錄，均收於《大正新修大藏經》卷55。

⑩ 《開元釋教錄》卷8，頁555.c。

文中智昇清楚地說明了《日藏經》是佛陀在迦蘭陀竹園所說，接著佛陀登上須彌頂，後來又因爲龍王所請而往佉羅帝耶山。而《月藏經》、《十輪經》、《須彌藏經》、《虛空孕經》這四部經典，因爲都是佛陀在佉羅帝耶山所說，而匯合在一起的，雖然不知道說法的次第，但是以佛陀說法的意思來匯合，也是不會有錯失的。也就是說，《十輪經》之所以爲《大集經》的一部分，是因爲它與其它三部《大集經》的系列經典，都是佛陀在佉羅帝耶山所說的。這點我們在上面的引文中，也可以証明之。

另外，依據日本學者西義雄的看法，也可以証明《十輪經》與《大集經》的關係十分密切。他的研究中指出，《十輪經》與《大集經》中的《須彌藏經》可能是同一群的經典，而被編集在一起的。他提出幾點理由：第一、《十輪經》中，出現「忍辱大地如須彌」、「登一切智山須彌之頂」、「譬如須彌山王」等句子；第二、此二經皆是佛陀在佉羅帝耶山所說；第三、兩經皆強調地藏菩薩從禪定或三昧中，起而救濟衆生的利他本願，並且，在有關禪法的部分，兩經常是相通的。⑫因此，綜合智昇以及西義雄的看法，《十輪經》爲《大集經》的系列經典之一的看法，應該是可以成立的。

（二）《大方廣十輪經》譯出的時間

⑪ 同前引書，卷11，頁588.a－b。

⑫ 西義雄，〈地藏菩薩の源流思想の研究〉，收入氏編《大乘菩薩道の研究》（京都：平樂寺書店，1977），頁136－139。

在確定了《十輪經》與《大集經》的關係之後，我們可能要附帶討論《大方廣十輪經》譯出的時間，以回應我在第一章第三節，有關地藏信仰傳入中國的時間的討論中，認爲智昇對《大方廣十輪經》譯出時間的判斷，並不是完全可靠。如第一章所論，智昇曾提出《大方廣十輪經》譯於北涼時期，並被後人所接受的看法。但是首先提出《十輪經》譯於北涼的，並不是智昇，而是武后時期，明佺等人所編撰的《大周刊定衆經目錄》，其書卷第二云：

> 《大方廣十輪經》一部八卷（或七卷一百二十四紙），右北涼沙門曇無讖於姑臧譯，出《長房錄》。⑬

可是，《大方廣十輪經》爲曇無讖所譯的說法，並不正確，因爲檢索費長房《歷代三寶紀》全文，並不能看同樣的記載。⑭《大周錄》的這個錯誤，在智昇《開元錄》中清楚的指出，在其書中卷第十一云：

> 《大周錄》云曇無讖譯，出《長房錄》，檢《長房入藏錄》中乃云失譯，《周錄》誤也。⑮

至於《大周錄》爲何會出現這個錯誤，當與前面所述，新譯本《十輪經》出現之後，《十輪經》被確認爲《大集經》系列經典之一有關。《十輪經》即然作爲《大集經》的一部分，很可能使得明佺等人，誤以爲《十輪經》也是《大集經》的譯者——北涼曇無讖所譯，才會犯下這個錯誤。但是，智昇既然認爲《大方廣

⑬ 明佺等撰，《大周刊定衆經目錄》卷2，頁384.a。
⑭《歷代三寶紀》，頁22.c－127.c。
⑮《開元釋教錄》，頁588.c。

十輪經》不是曇無讖所譯，又爲何也認爲《大方廣十輪經》是北涼時譯出的呢？可能智昇的判斷也是因爲《大方廣十輪經》即然屬於《大集經》的系列經典之一，因此其譯出的時間，大概也是北涼的時候吧！智昇對北涼這個時間的判斷，並沒有提出合理的說明，因此，似乎以保守的態度來面對，可能是比較好的。若一定要提出一個《大方廣十輪經》譯出時間的說法的話，因爲在隋以前的佛教目錄中，《大方廣十輪經》皆未出現，直到隋代三階教的典籍中，才有出現的情況看來，可能比較謹愼說法，僅能說此經是出現在隋代以前吧！若是如此，我在第一章第三節對地藏信仰傳入中國的時間的判斷中，不採信智昇的看法，應該是合理的。

二、新譯本《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰的影響

玄奘新譯本《大乘大集地藏十輪經》，清楚地將《十輪經》與《大集經》之間的關係確定之後，其對地藏信仰的影響可從下列四點來談：

第一、《大集經》是宣揚末法思想的重要經典之一，因此，新譯本《十輪經》與《大集經》之間的關係確定之後，新譯本《十輪經》做爲《大集經》系列經典之一，自然也會隨著《大集經》對末法思想影響力，而日益受到重視。佛法分爲正法、像法、末法時期，乃原始佛教時期即已出現的說法。中國南北朝至隋唐時期，末法思想在當時的佛教界中甚爲流行，其流行之主因，一方面是因爲社會人心的澆薄，道德敗壞，使人不免有佛法

傾頹之憾；另一方面，北朝佛教歷經北周武帝滅佛的打擊，而有正法絕滅的危機意識。因此，當時的佛教僧侶乃有強烈的末法意識，而有使正法久住的精神產生，其具體的表現乃在於北方佛教之石經的開鑿、道宣之特重戒律、三階佛法的興起、淨土教的懺悔念佛等等。這些現象的產生，可謂皆是因爲末法意識而有的新佛教運動。⑯而《大集經》系列經典多與末法思想有關，尤其是《大集經月藏分》、《十輪經》對上述末法思想的流行影響尤大。⑰雖然《大方廣十輪經》已受到強調末法思想的三階教的重視，但是玄奘新譯本《十輪經》的出現，清楚地定位在《大集經》系列經典之中，更可使得《十輪經》也受到當時重視《大集經》末法思想的其它佛教僧侶的重視。

第二、以玄奘受尊崇的地位而論，新譯本的出現，也可增加《十輪經》的影響力。舊譯本《大方廣十輪經》雖然是隋代三階教創始者信行，撰寫《三階佛法》時的重要經典之一。但在三階教早期，固然崇敬經中的主角——地藏菩薩，但也因爲其強調普敬諸佛菩薩的修行方式，故對地藏菩薩的崇敬應不到獨尊、信仰的地步。再者，其特殊的教法，使其屢遭政府、⑱其它教派的打壓，因此，

⑯ 以上有關末法思想的討論，參考高雄義堅，〈末法思想と諸家の態度〉（上、下），《支那佛教史學》1：1、3（1937）。

⑰ 尤其是《大集經月藏經》對北方佛教的末法思想，有重要的影響，參考同前引文，（下）頁69。

⑱ 三階教曾在隋文帝開皇二十年（A.D.600年）、武則天證聖元年（A.D.695年）、聖曆二年（A.D.699年）、唐玄宗開元十三年（A.D.725年）被敕令禁止。參考矢吹慶輝，《三階教之研究》（東京：岩波書店，1927），頁54、64、88。

縱使三階教對庶民仍有廣大的影響力，但也不太可能使得《大方廣十輪經》，受到各階層普遍的接受。⑲但是，玄奘的新譯本出現之後，很可能因爲玄奘的地位，使得此經重新爲人們所重視。玄奘爲唐代佛教最爲重要的人物之一，其對佛典的翻譯，使中國佛教的翻譯事業達到前所未有的高峰。太宗、高宗二朝，朝廷對玄奘譯經事業均甚爲重視，高宗爲太子時，建慈恩寺，別造翻經院，令玄奘居之，⑳而《十輪經》新譯本，即於永徽二年，在慈恩寺中完成。㉑《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷七中，紀錄了太宗死後，改元永徽，玄奘重回慈恩寺譯經的情況，以及對諸州聽學僧，講解新經論的盛況：

> 踰年改元曰永徽……法師還慈恩寺，自此之後專務翻譯，無棄寸陰，每日自立程課，若晝日有事不充，必兼夜以續之，過乙之後，方乃停筆。攝經已，復禮佛行道，至三更暫眠，五更復起，讀誦梵本，朱點次第，擬明旦所翻。每日齋訖黃昏二時講新經論，及諸州聽學僧等，恒來決疑請義。……寺內弟子百餘人，咸請教誡，盈廊溢廡，皆酬答處分，無遺漏者。㉒

⑲ 三階教與《大方廣十輪經》，以及地藏信仰的關係，在下文中，會有更詳細的討論。

⑳ 參考湯用彤，《隋唐及五代佛教史》（台北：慧炬出版社，1986），頁78－79。

㉑ 道宣，《大唐內典錄》卷6云：「《大乘大集地藏十輪經》，唐永徽年，玄奘於京師大慈恩寺奉詔譯。」，頁286.c。神昉，〈大乘大集地藏十輪經序〉，頁4252。

㉒ 慧立本、彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷7，收入《大正新修大藏經》卷50，No.2053，頁260.a。

《大乘大集地藏十輪經》的譯出，當是在玄奘重還慈恩寺，專心致力於譯經時譯出的。而且很有可能，諸州聽學僧侶，在玄奘每日講解新譯經論的講席中，聽到他對《大乘大集地藏十輪經》的解釋，從而使得新譯本的影響力，在這些僧侶的身上，發揮了出去。因此，由上面的討論可以得知，新譯本的出現，可能使得《十輪經》不只是在三階教人中流行而已，而藉由玄奘在當時佛教界的影響力，它更可能廣泛地爲其它的宗派僧侶接受。

第三、新譯本名稱突顯出地藏之名，很明顯地強調出地藏菩薩在經中的地位。其實，若以《十輪經》的內容來論，「十輪」乃指佛陀以國王治國十王輪，來比喻十種教導衆生的佛輪，除了序品一卷專談地藏本願，及崇拜地藏菩薩的功德外，全文的大意是要人們尊敬三寶、不廢聲聞、緣覺二乘。新譯將經名爲「地藏十輪」，不免令人產生一種感覺，以爲《大乘大集地藏十輪經》的全文，都是專門宏揚地藏法門，對地藏信仰的影響，自然大大地增加。

第四、新譯本較舊譯本爲佳，使得《十輪經》更容易流傳於世。根據法海寺沙門神昉所著之序文來看，《十輪經》之所以要重新再譯一次的目的，是因爲：

> 尋舊經之來，年代蓋久，但譜第遺目，傳人失記，翻譯之主既往，來茲之日罕聞。同我者，失魄於眞彩；異我者，大笑於淡味。謬以千里，能勿悲乎！……鍼石一違，有死生之巨痛，纖毫錯學，有升墜之異塗，其可易乎！㉓

㉓ 神昉，〈大乘大集地藏十輪經序〉，頁4252。

舊譯不僅因爲譯者不明、譯出時間不詳，影響其流傳，而且，從神昉的慨嘆中，也可見到其對舊譯的不滿。神昉比較新舊兩譯：「以今所翻，比諸舊本，舊本已有，今更詳明，舊本所無，斯文具載。」㉔可見新譯是較舊譯完備的。除此之外，新譯的文字優美通暢，句意清晰易解，整部經典的結構也比較合理，在流傳上，很明顯是新譯較佔優勢的。㉕因此，以《十輪經》被人當做地藏信仰的最基本的經典來看，完善的新譯本的出現，對地藏信仰的流行，應有相當的助力。這點可從後世所謂「地藏三經」是專指《大乘大集地藏十輪經》、《占察善惡業報經》與《地藏菩薩本願經》中看出。

因此，綜合上述四點，玄奘新譯本出現之後，《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰的成立，應有重要的影響力。以上所論，是間接的推論，所以以下將從三方面做實例的討論。另外，有關新譯本對三階教地藏信仰的影響，留待下一節中，再詳細討論。

第一、《十輪經》被視爲《大集經》的系列經典之一，不只是在佛教目錄中表現而已，在佛寺的壁畫中，我們可也可找到實際的例子。在唐代開元年間（A.D.713～756年）敬愛寺中，曾繪有十輪經變，唐張彥遠所著《歷代名畫記》中，記載了相關的事蹟：

> 敬愛寺，……彥遠按：敬愛寺是中宗皇帝爲高宗武后置。……（西）禪院內西廊壁畫。開元十年（A.D.722）吳道子描日藏月藏經變，及業報差別變，吳道子描，翟琰成。罪福報應，是

㉔ 同前引文，頁4252。

㉕ 因爲本文的興趣在於討論新譯本的影響力，故不詳述兩個譯本之間分品、內容的差異。關於這點，有興趣的讀者，可參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁75－78，文中有大致的說明。

雜手成，所以色損也。東禪院殿內十輪變，武靜藏描。㉖

敬愛寺爲中宗時所建，其寺中壁畫、塑像衆多，多爲當時名手所描繪，其中西禪院有吳道子描日藏月藏經變，而東禪院有武靜藏描十輪變，顯見十輪經變相與日藏經、月藏經變相，是一起出現的。這樣的例子，在敬愛寺中似乎不只一例，在中門，也可能有類似的例子，同書中記到：

（劉茂德繪）今中門東神及兩鬼腰以上，新接亦不迨其父（茂德之父劉行臣）矣！其日藏月藏經變，有病龍，又妙於福先寺者。內殿則天眞山亭院十輪經變、華嚴經，並武靜藏畫龍王。㉗

雖然文中沒有說明劉茂德所繪日藏月藏經變的所在地，不過按著張彥遠全文的記錄方式，應該是在中門內無誤。而內殿也繪有十輪經變，可見日藏經、月藏經、十輪經變等變相，在愛敬寺中，常是一起出現的。而十輪經變在此之前，還未發現有過其它的例子，因此，很有可能是玄奘在永徽二年（A.D.651）重譯《十輪經》，並確定爲《大集經》系列經典之後，十輪經變才有可能扮隨著其它《大集經》系列經典的變相，一起流行起來的。故愛敬寺的十輪經變，所按照著的經本，是依據玄奘的新譯本的可能性也比較高。可見《十輪經》確定了與《大集經》的關係之後，的確增加了《十輪經》在民間宗教活動中的影響力，而其主要的關鍵應與前述《大集經》對當時末法思想的影響有關。

㉖ 張彥遠，《歷代名畫記》，收入國立編譯館主編《中華叢書－美術業刊》第二輯（台北：國立編譯館，1986再版），頁41。

㉗ 同前引書，頁42。

第二、玄奘新譯本《十輪經》受到佛教僧俗的重視，也表現在石經的開鑿上。如同前述，有鑑於北朝廢佛運動的相繼發生，佛教僧俗乃有末法當來的意識與令法久住的精神，而其具體的表現，乃有石經之鑿刻。河北房山雲居寺的大藏經石刻，乃隋代僧侶靜琬所創建的，其活動一直延續到遼、金、元各朝，時間約有七百五十年之久。其中第三洞刻有《大方等大集地藏十輪經》十卷及神昉所撰之序文，依第三洞的鑿刻時間來判斷，其開鑿的時間應爲高宗時期，也就是說應是刻於玄奘新譯本出現不久之後。㉘石經中出現新譯本《十輪經》及其序文，固然是與《十輪經》的末法思想有關，但是房山雲居寺石經不以《大方廣十輪經》爲鑿刻的版本，而在玄奘新譯本出現之後，方才以新譯本爲底本而刻有此經，的確顯示玄奘新譯本的影響力是高於舊譯本的。不僅是河北房山雲居寺的石經刻有新譯本《十輪經》，在四川安岳臥佛溝第五九號窟，也出現有唐代所刻《大乘大集地藏十輪經》卷第三的石經，㉙也可証明新譯本《十輪經》做爲末法思想的重要經典之一，的確爲時人所重。

第三、上面的討論固然雖然顯示了新譯本，的確更爲人所重，

㉘ 參見中國佛教協會編，《房山雲居寺石經》，頁86、101。有關其出現的年代，也可參考北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石經組編，《房山石經題記匯編》（北京：書目文獻出版社，1987），頁200－201。另外，在第二洞也有遼大康十年（A.D.1084）時所刻《大方等大集地藏十輪經》十卷，參見中國佛教協會編，《房山雲居寺石經》，頁101。

㉙ 參見上野隆三，〈四川における唐宋時期の石刻造像、石經事業〉，收入氣賀澤保規編《中國佛教石經の研究》（京都：京都大學學術出版會，1996），頁291。

但並不能証明它對地藏信仰有更大的影響力。要討論這個問題，恐怕得從《十輪經》與地藏造像的關係來談。民間對佛菩薩的信仰，常是反映在造像之中，當某種佛菩薩信仰興盛的時候，常常扮隨著的，就是大量造像的出現。而佛教造像的風行，常是來自於經典中對佛菩薩的記載有關。故反映地藏信仰現象的地藏造象，應該也是從經典中，獲得其造像的素材。沙門形地藏菩薩像是在整個地藏造像史上，是佔有主流的地位，而其圖像的來源，當以《十輪經》爲最主要的經典。㉚再者，初唐以後的冥報、再生、靈驗故事中的地藏菩薩，皆作僧貌。㉛顯見，《十輪經》其實提供了唐代以後，衆人對地藏菩薩的基本想像。因此，若我們可以証明沙門形地藏像的出現與《大乘大集地藏十輪經》有關，我們也就可以証明，新譯本《大乘大集地藏十輪經》對日後地藏信仰的流行，的確有較大的影響力。以下試從沙門形地藏造像開始明顯地出現的時間、地點來証明之。

經過第一章第三節的討論可知，舊譯本《大方廣十輪經》是從中亞傳入的，應該不會有什麼問題，而其最早流傳的區域，也應該

㉚ 有關《十輪經》對地藏造像的影響，在第三節中，會有詳細的討論，在此先不贅述。另外，陳末隋初就已經出現的《占察經》，是否有可能對地藏造像的來源提供原料呢？因爲檢讀全部經文，其對地藏菩薩的形象，並沒有具體的描述，並且全經也沒有特別強調信仰地藏菩薩的利益。故它對地藏信仰的影響，恐怕是在木輪占卜法上，以及對地藏菩薩的懺悔上，其與造像之間的關係，尚待考証。而其它與地藏相關的經典，如《地藏菩薩本願經》、《坐圖道心驅策法》、《地藏菩薩儀軌》，其出現的時間或是較晚，或是出處不明，看不出來它們的影響力會大過於《十輪經》。相關經典的討論，在下文中會一一的檢討，在此先簡單地交代到此。

㉛ 第三章第一節的討論，將可証明之。

會是在北方，尤其是西北一帶。但是，檢索西北一帶的石窟造像，皆未曾發現有唐代以前的地藏造像的記錄，尤其是在南北朝時期，造像最爲興盛的涼州地區石窟、雲岡石窟等，都沒有相關例子，可証舊譯本即使在六世紀之前已傳入中國，但是對地藏造像的影響力，其實是有限的。在本文的附錄二中，我詳列了我所能收集到的地藏造像，並且按著年代次序排列。雖然表中所收集的造像中，包括有許多未紀年（這些未紀年的部分，很有可能也是初唐以後的例子），但是，以有紀年的部分來觀察，我們可以很明確地發現，地藏造像開始明顯地出現的時間，以及地點，是在唐高宗麟德元年（A.D.664）以後，到唐玄宗開元時期之間的龍門石窟、響堂山石窟一帶。其中，尤其是以龍門石窟爲中心。㉜也就是說，地藏造像在中古中國社會中開始流行的時間，以及地點，是在唐代前期的洛陽龍門石窟。

參照本文附錄二來觀察，地藏造像在洛陽龍門石窟明顯地出現的時間，大約是在唐高宗到玄宗之間，以二十三個可以判斷時間的龍門地藏造像來作統計，可以發現，高宗到武后時期（A.D. 650～704）佔了十七個，可見在龍門石窟，地藏造像開始明顯地出現，應是在高宗到武后這段時間裡。再者，如傳說中南朝梁張僧繇所繪的地藏像，也是在唐高宗麟德元年、二年以後，才在唐代的社會中流傳的，㉝與附錄二所反映的地藏造像出現的時間，可謂不謀而合。而龍門石窟高宗到武后時的十七個地藏像中，龍門石窟的沙

㉜ 請參考本文附錄二。

㉝ 可參考第一章第三節中，相關的引文。

門形地藏有三例，㉞另外唐高宗咸亨二年，出現有沙門形地藏一例，而河北邯鄲南響堂3－39龕也有一例沙門形地藏出現，其時間也是在武后証聖元年，這五例的沙門形地藏造像在皆出現於高宗至武后時期的原因，應有二個可能的因素：一、舊譯本《大方廣十輪經》是否有可能在此時開始廣爲流行，因而造成沙門形地藏造像的出現呢？但是，我想這個機會是很低的，因爲一方面，如果舊譯本對地藏造像會產生影響力，那麼應該在六世紀以前的北方，就會顯示出來，而不會遲至七世紀才開始流行；另一方面，雖在隋以後，出現了崇敬《大方廣十輪經》的三階教徒，但是三階教對地藏菩薩信仰的形成，可能與玄奘新譯本的出現有關，因此，就算三階教與地藏造像有關，可能也是受到新譯本的影響之故吧！㉟

二、排除掉舊譯本的因素之後，在高宗到武后時期，開始出現沙門形地藏造像，應與新譯本《大乘大集地藏十輪經》的出現，有比較大的關聯性。在前面的討論中得知，此經是玄奘唐高宗永徽二年（A.D.651）譯於長安慈恩寺的。從時間上來看，永徽年間正是高宗初期，與前述開始出現沙門形地藏造像的時間，可謂十分的相符。再者，從地點上來看。沙門形地藏出現的地點以龍門石窟爲主，此經譯於長安慈恩寺，以洛陽與長安兩京做爲當時的佛教中心來看，兩京之間佛教僧侶的往來，應該是最爲頻繁的。而玄奘永徽年間譯經期間，於「每日齋訖黃昏二時講新經論」，並且「諸州聽學僧等，恒來決疑請義」。因此，諸州前來向玄奘學習的僧侶，當也

㉞ 其它的十四個例子皆爲菩薩形，其來源甚爲可疑，將在第三節中，再作討論。

㉟ 三階教與地藏信仰之間的關係，在下一節，會有詳細的討論。

包括洛陽來的，而有可能就是這些來自於洛陽的僧侶，將新譯本《大乘大集地藏十輪經》傳回洛陽，因而漸漸始得沙門地藏造像，在龍門石窟出現。因此，從新譯本譯出的時間，地點來看，高宗到武后時期開始出現的沙門形地藏造像應與《大乘大集地藏十輪經》有最爲密切的關係。

綜合上面的討論，我們從沙門形地藏造像明顯地出現的時間、地點來看，沙門形地藏的出現，與玄奘的新譯本出現，應該是有較大的關聯。而以沙門形地藏成爲日後地藏造像的主流來看，《大乘大集地藏十輪經》爲地藏信仰在中國中古的社會奠定其發展的基礎的說法，應是可以成立的。而有關《十輪經》所反映的地藏信仰特質，以及它對唐代前期地藏信仰的影響的實例，我將在第三節中，再做詳細討論。

第二節　三階教與地藏信仰

在上一節中，我們確定了玄奘所譯《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰在中古中國社會中的流行，奠定了發展的基礎。玄奘新譯本的出現，基於當時末法思想的流行，使得這部經典更爲人所重，而更重要的是，新譯本可能也帶動了原本即強調末法思想的三階教，對地藏菩薩產生禮懺的信仰活動，這對地藏信仰在中古社會的發展，有重要的影響力。以下試論三階教與地藏信仰的關係。

一、三階教簡介

三階教的淵源與南北朝時期之北方佛教末法思想有直接之關係，前文已略有所述，在此不再多言。不過在此要強調的是北方佛教有鑑於末法時代、五濁惡世的衆生，民俗敗壞，生死於盲闇之中，因此特別重視戒律、懺悔等修行方式，因此相對於南方佛教之偏重義學，乃有偏重信仰的特質。而此偏重信仰之特質，也爲起源於北方（河南相州）的三階教所承襲，這對理解三階教與地藏信仰的關係而言，是不能不事先言明的。三階教爲隋代沙門信行（A.D.540～594）所創，其教法甚爲特異，與其他宗派頗爲不同。三階教受末法思想的影響，而將佛教的流傳分爲正法、像法、末法三個階段，每個階段的衆生，必須以適合自身所處階段的方法來修行。而隋代的時候，距離佛滅正是一千年以後，是處於第三階段的末法時代。因此，衆生修行的方式，應要「對根當機」，修行「普法」，要「普佛普敬」，不能修行「別法」，也就是不能依特定的經典來修行。在信行的身上，即可見到三階佛法特有的修行方式，《歷代三寶紀》卷第十二，有甚爲精要的介紹：

> （信）行魏州人，少而落采，博綜群經，蘊獨見之明，顯高蹈之跡。與先德解行弗同，不全聲聞，兼菩薩行，捨二百五十戒，居大僧下，在沙彌上。門徒悉行方等，結淨頭陀乞食，日止一餐。在道路行，無問男女率皆禮拜，欲似法華常不輕行。㊱

他身兼聲聞、菩薩行，行頭陀乞食，並且學習《法華經》中所描述的常不輕菩薩的行爲，對路上的行人，無問男女都加以禮拜。這些修行方式，即是三階教人所調強末法時代，應行的「普法」。㊲而這些特異的行法，有一部分爲信行個人對佛法的獨特見解，而這些見解皆在他的著作中可以窺知一二。《開元釋教錄》中詳細搜索信行著作，共得三十五部四十四卷。㊳其中遺存於後世的有——敦煌出土《三階佛法》二卷、《三階佛法密記》卷上、《對根起行法》一卷、《無盡藏法略說》、《大乘法界無盡藏法釋》、《七階佛名經》等。㊴因爲信行的教法，有強烈的個人風格，與其它佛教宗派有甚大的差異，故常被視爲異端，而遭到非難與排斥，並受到朝廷四次下令限制或是禁斷。《開元釋教錄》卷十八，〈別錄中疑惑再詳錄第六〉中，對信行的著作，以及三階教受到朝廷四次打擊，有簡要的說明：

> 信行所撰雖引經文，皆黨其偏見，妄生穿鑿，既乖反聖旨，復冒眞宗。開皇二十年（A.D.600）有敕，禁斷不聽傳行。而其往既眾，蔓莚彌廣，同習相黨，朋援繁多（即以信行爲教主，別行異法，似同天授，立邪三寶）。隋文雖斷流行，不能杜其

㊱《歷代三寶紀》卷12，頁105.b。

㊲三階教此種普法普佛的主張，當與如來藏系經典有關，參考望月信亨，《佛教經典成立史論》，頁490。若據矢吹慶輝的研究，此如來藏系經典應該就是《十輪經》、《涅槃經》、《大集經月藏分》等，詳下文。

㊳《開元釋教錄》卷18：「右三階法及雜集錄，總三十五部四十四卷，隋眞寂寺沙門信行撰」，頁678.c。

㊴矢吹慶輝，《三階教之研究》〈別篇〉，收錄了這些敦煌所發現的信行遺文。

> 根本。我唐天后證聖之元（A.D.695），有制令定爲僞經及雜符錄，遣送祠部集。前件教門，既違背佛意，別稱異端，即是雜符錄之限。又准天后聖曆二年（A.D.699）敕，其有學三階者，唯得乞食，長齋絶穀，持戒坐禪，此外輒行，皆是僞法。逮我開元神武皇帝，聖德光被普洽黎元，聖日麗天，無幽不燭，知彼反眞，搆妄出制斷之。開元十三年（A.D.725）乙丑歲六月三日，敕諸寺三階院並令除去隔障，使與大院相通，眾僧錯居，不得別住。所行集錄，禁斷除毀，若綱維縱其行化誘人，而不糾者，勒還俗。㊵

從上文可知，信行的教法雖有經典的依據，但是被人認爲是「皆黨其偏見，妄生穿鑿」之故，所以屢遭政府的打壓。第一次的打擊，發生於隋開皇十二年，但是「其往既眾，蔓莚彌廣，同習相黨，朋援繁多」，因此，不能「杜其根本」。而武后時期，雖未禁斷三階教，但將三階教的典籍定爲僞經，並且限制三階教人的修行活動。到了開元十三年，三階教又受到政府的禁斷，並要求寺院之中的三階院將隔障去除，與其它僧侶一起居住。不過，從這點也可看出，三階教人在寺院中有特別的勢力，可能不受其它僧侶的約束。而屢遭打擊的三階教，在唐代的活動力似乎未曾正眞消失過，甚至到北宋初年，都還能見到其蹤影。㊶由此也可知，三階教在唐代社會的影響力一直是存在的。再者，因爲其不特別強調出家的修行方式，並且不分僧俗男女，皆可成爲其教團的成員，故其社會影響力不是

㊵《開元釋教錄》卷18，頁679.a。

㊶ 有關三階教在隋唐的興衰始末，參考《三階教之研究》，頁34－108。

僅限於僧侶，當也普及於一般的民眾。㊷也就是因爲如此，三階教教徒如果對地藏菩薩有特別的信仰，對地藏信仰的推廣應有相當的影響力。以下先論《大方廣十輪經》與三階教的關係。

二、《大方廣十輪經》與三階教

在上一節中，我已經提到在信行的著作中，大量地抄錄了《大方廣十輪經》，因此，這部經典對其教法的影響，應是相當的重大。以下參考矢吹慶輝《三階教之研究》，從下列三點來說明《大方廣十輪經》與三階教的關係：

第一、在三階教的主要經典——《三階佛法》，所引用的經典中，《大方廣十輪經》的內容是引用次數最多的，高達一百二十次，遠超過其它的經典。在《對根起行法》一卷中，也引用了八次。㊸《開元釋教錄》所搜錄的信行著作中，也可以看到《十輪略抄》一卷、《十輪依義立名》二卷。㊹從此而論，三階教的教理與《大方廣十輪經》的內容關係緊密，可謂不言而喻了。

第二、《大方廣十輪經》中「邪見成就衆生」、「顚倒衆生」、「行壞體壞衆生」、「無慚愧僧」、「於佛法中亦名死尸」、「彼非我弟子我亦非彼師」、「九十五種異學外道」、「痤羊僧」、「以驢唯狗驢」、「墮阿鼻地獄」等，都是三階教典籍中的慣用

㊷ 塚本善隆，〈三階教資料雜記〉，《支那佛教史學》1：1（1937），頁73。

㊸ 這個統計數字參考《三階教之研究》，頁595。

㊹《開元釋教錄》卷18，頁678.c。

語。除此之外，也常用「非是一切三乘根機及涅槃善根衆生」、「莫問一切善惡持戒破戒皆悉普名一切破戒衆生」、「剃頭或名染衣或名著袈裟僧」。也就是說三階教的教義中，佛想佛（普佛）、擁護破戒（普敬）、三乘共尊（普法）等依據，都是根據《大方廣十輪經》而來。[45]

第三、在三階教所依據的經典中，《華嚴》、《法華》、《維摩》、《勝鬘》、《楞伽》等，提供了第三階佛法的教義，而《月藏》、《摩耶》、《迦葉》、《摩訶衍》、《佛藏》諸經，提供其末法思想的經證。一經裡兼有兩者的是《大方廣十輪經》以及《涅槃經》。而在主要的三階教籍中，完全不引用《十輪經》章節非常少。[46]因此，三階教所強調的末法思想，五濁惡世衆生需要「對根當機」的理念，其思想的來源，當與《大方廣十輪經》有絕大的關係。也就是因爲如此，經中的地藏菩薩，強調到救贖五濁惡世衆生，也就成爲三階教徒尊崇的對象了。

三、三階教與地藏信仰

如上所論，三階教既然與《大方廣十輪經》的關係這麼密切，那麼它對經中的主角地藏菩薩，產生有特別的信仰，無寧是一件自然的事情。不過，三階教開始眞正展開對地藏菩薩的信仰，恐怕與玄奘新譯本《十輪經》的出現，有更大的關聯性。以下分爲三點來討論三階教與地藏信仰的關係。

[45] 同前引書，頁645。
[46] 《三階教之研究》，頁644。

第一、在三階教創始者信行所著《三階佛法》卷二中，他明白地宣示在五濁惡世、末法時代的衆生，當以諸佛菩薩、釋迦牟尼佛、地藏菩薩摩訶薩爲上首，而學習之。信行說到：

> 若爲一乘世界，佛在一乘衆生，最世界，好時好衆生，起教即常、樂、我、淨。諸佛菩薩，盧舍那佛、釋迦牟尼佛、毗盧遮那佛、普賢菩薩摩訶薩爲上首，等合學之。准依《大方廣佛華嚴經》一部等，通上及下，第一第二卷，《楞伽經》第一卷等說。若爲五濁諸惡世界，佛滅度後，空見有見衆生，最大惡世界，惡時惡衆生，起教即苦、無常、無我、不淨。諸佛菩薩、釋迦牟尼佛、地藏菩薩摩訶薩爲上首，等合學之。准依《大方廣十輪經》，兼准依《大集經》訖盡，《大集月藏分經》、四《阿含經》、諸部戒律、諸部阿毗曇論等說。[47]

從文中可以看出，三階教雖然普敬諸佛菩薩，但也特別提出以「地藏菩薩」爲「上首」，可見在教主信行的心中，地藏菩薩的地位應有特出的地方。不過，在三階教的「普法」教義中，需要「普敬」諸佛菩薩，可能不會容忍「偏信」地藏菩薩。而且在三階教的著作中，也少有見到關於地藏信仰的內容，如三階教爲行「普敬」之法，編有《七階佛名經》禮懺文，文中明白說到，要「供養一切佛、化佛幷菩薩、無數聲聞衆」，[48]全文的重點，也在於禮佛、懺悔罪業，不見得對地藏菩薩有特別信仰的現象。因此，在教主信行

[47] 同前引書，〈別篇〉，頁23。
[48] 《三階教之研究》〈別篇〉，頁179－188。

的時代，還看不出有對地藏菩薩特別信仰的情況。[49]

第二、三階教對地藏菩薩開始有特別的信仰，應是受到唐高宗時玄奘新譯本《十輪經》出現的影響。這可以從幾個方面來看：一、玄奘的新譯本《十輪經》，可能甚受三階教徒的重視。依據矢吹慶輝的考証，爲玄奘《大乘大集地藏十輪經》做序的法海寺神昉，有可能是三階教徒。因爲在神昉所著之序中，一派三階教人的口吻而說到：

> 十輪經者，則此土末法之教也。何之明之？佛以末法惡時，去聖浸遠，敗根比之壞器，空見借喻生盲，沈醉五欲，類石田之不苗，放肆十惡，似臭身之垢穢。故此經能濯臭身，開盲目，陶壞器，沃石田。[50]

再者，在永超集，《東域傳燈目錄》〈弘經錄一〉裡，記載有唐代大乘昉撰《十輪經抄》三卷、《十輪經疏》三卷、《十輪經音義》一卷。[51]若這位大乘昉，就是前述可能爲三階教人的神昉，則他所抄疏的這些書，當是以玄奘的新譯本爲對象。由此，也可推得三階教人，重視新譯本。

二、窺基（A.D.632～682）所著《西方要決釋疑通規》文中，曾提到三階教禮懺地藏菩薩的信仰。文中模擬三階教人的口吻，對淨土教提出五個質疑，其中第五疑問到：

> 方今之際，去聖時遙，下品凡愚，正合禮懺地藏菩薩，當今有

[49] 參考《三階教之研究》，頁641。

[50] 《全唐文》卷908，頁4252。

[51] 永超集，《東域傳燈目錄》〈弘經錄一〉，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2183，頁1150.b

> 緣，理可專稱，並念三寶。彌陀淨土，上行人修，第二階根，能得生念。今既時當濁惡，性欲卑微，那得輒行上人之法；上學下法，迂會稽留，下起上修，障道受苦，法根不會，豈得成功。[52]

大意在說，此時離佛陀滅後已久，衆生俱爲下品凡愚的生盲，這個五濁惡世時代的衆生，與地藏菩薩有緣，應當專心稱念地藏菩薩，對地藏菩薩做禮懺，並且稱念佛法僧三寶。而彌陀淨土爲上根人所行之法，爲第二階根機衆生，才能念得。今日即屬五濁惡世的時代，不應修行上根人所行之法，否則障道受苦，無法成功。窺基的回答，甚爲有趣，但也反映了三階教人祈求地藏菩薩的心態，他回答說：

> 地藏弘願，惡趣救生，彌陀大悲，十念濟物。不求淨土，恐落三塗，念地藏名，苦中望救。今勸專心念佛，誓往西方，大命將終，諸佛來應。既生淨國，永絕三塗，苦事不經，無勞請救也。[53]

窺基的回應，對三階教似乎有點揶揄之嫌。他認爲地藏菩薩的弘願，乃在惡趣拯救生靈，而專求淨土者，臨命終之時，有諸佛來迎，往生西方淨土之後，永不墮入三惡趣中，自然不需要如三階教人，在苦中等待地藏菩薩相救。不過從窺基對三階教人的調侃當中，也可以看出，三階教人在五濁惡世裡，祈求地藏菩薩相救的信

[52] 窺基，《西方要決釋疑通規》，《大正新修大正藏》卷47，No.1964，頁108.c。

[53] 同前引書，頁109.a。

仰心態，而這與三階教創始初期，強調「普敬普佛」，有了態度上的轉變。地藏菩薩很可能，從第三階人應該學習的「上首」，一轉而爲末法時代的首要救贖者了。這個轉變，當在窺基撰寫《西方要決釋疑通規》以前，即已產生，而窺基勤於撰述，是在其二十五歲的時候，[54]也就是說《西方要決釋疑通規》一文，應是撰於西元656年至682年之間的事。[55]而三階教對地藏菩薩開始產生信仰的心態的時間，發生在信行（A.D.540～594）生前的機率並不大，故以信行死後至窺基撰寫《西方》一書之間的時候，可能性較高，也就應當西元七世紀初、中葉左右，而此時卻也正是玄奘新譯《大乘大集地藏十輪經》出現的時候，

三、三階教對地藏菩薩禮懺的〈贊禮地藏菩薩懺悔發願法〉，是以新譯本爲底稿的，而這點將在下文中，得到証明。因此，三階教的地藏信仰，應該是在玄奘新譯本出現之後，才形成的。三階教人對地藏菩薩的信仰形成之後，在往後的時間裡，隨著三階教的推廣而傳播，甚至對淨土教也產生了威脅。在道鏡、善道所編集的《念佛鏡》一文中，曾提及晚唐時期淨土教人對三階教地藏信仰的批評。[56]《念佛鏡》一文中，有人：

---

[54]〈唐京兆大慈恩寺窺基傳〉中云：「年二十五，應詔譯經，講通大小乘教三十餘本。創意留心，勤勤著述，蓋切問而近思，其則不遠矣。造疏計可百本」。見宋贊寧，《宋高僧傳》（台北：文津出版社，1991）卷4，頁64。

[55]窺基死於唐高宗永淳元年（682），春秋五十一，故其應生於632年，二十五歲，正是656 年。參前引書，頁65。

[56]《念佛鏡》一文中，曾敘述晚唐時期（僖宗時）三階教人的活動，其相關的考証，參考《三階教之研究》，頁106。

> 問曰：三階念地藏菩薩功德多少，如念阿彌陀佛？答曰：念阿彌陀佛，功德多於念地藏菩薩百千萬倍，何以得知？准《觀音經》：有一人供養六十二億恒河沙菩薩，乃至一時不如禮拜供養觀世音菩薩；《十輪經》云：一百劫念觀世音，不如一食頃念地藏菩薩。《群疑論》曰：一大劫念地藏菩薩，不如一聲念阿彌陀佛。何以故？佛是法王，菩薩是法臣，如王出時，臣必隨從，大能攝小。佛是覺滿果圓超諸地位，所以積念者功德最多，過於地藏百千萬倍。菩薩未屬佛地，果未圓滿，故功德最少。[57]

可証晚唐時期的三階教人，仍傾心於稱念地藏菩薩之名，而此處的淨土教人，則從佛與菩薩的位階不同，來強調念阿彌陀佛的功德超過念地藏菩薩千百倍。兩派頗有相爭的態勢，不過這種競爭性，不一定是因爲三階教強調念地藏菩薩之故，大部分可能是與三階教法對其它教法的攻擊有關。

第三、經過上文的討論，可知三階教強調對地藏菩薩做禮懺，以及稱念地藏菩薩之名，使地藏信仰與其它的民間信仰，如淨土、觀音信仰產生一種競爭的關係。不過，這種競爭的關係，恐怕僅局限於三階教人與淨土教人之間，對一般的平民百姓而言，這些信仰可能都是以雜揉的方式，而混合在一起，這點將在下一節中，做更多的討論。另外，值得一提的是，三階教人對地藏信仰的實踐方式，按照上面所引的二個資料看來，是對地藏菩薩的稱名、懺悔

---

[57]道鏡、善道共集，《念佛鏡》，《大正新修大藏經》卷47，No.1966，頁127.b－c。

上。這裡產生了一個問題，即懺悔與造像之間的關係。按照三階教的行法來看，懺悔活動中包括了，發願製作佛像、佛經，以供養衆僧的做法。敦煌出土的三階教行法〈人集錄依諸經大乘經中略發願法〉[58]作了如下的規定：

> 十方三世諸佛當證知，弟子某甲等，爲一切衆生晝夜六時觀一切三寶，爲一切衆生晝夜六時禮一切三寶……爲一切衆生晝夜六時於一切三寶前懺悔，爲一切衆生作佛像轉經供養衆僧……。[59]

同一卷敦煌寫經中另有〈晝夜六時發願法〉更說明了禮懺與造像之間的關係：

> 六時禮拜佛法大綱，晝三夜三各嚴香花，入塔觀像，供養行道。禮佛平旦及與午時，並別唱五十三佛，……觀此七階佛如在目前，思惟如來所有功德，應作如是清淨懺悔。[60]

此懺法強調三天三夜的禮懺活動，需要入塔中觀像，觀七階佛，如同在眼前一般。若是如此，則伴隨著三階教懺悔活動的進行，很可

[58] 智昇在《開元釋教錄》卷18云：「以上三階法等，於中多題『人集錄』字，其廣題目，具如腳注。」，頁678.c。故從卷頭的名稱上，標有「人集錄」三字，可知確爲三階教的行法。再者，唐臨，《冥報記》卷上記載：「隋京師大德沙門釋信行，……乃鈔集經論，參驗人法所當學者，爲三十六卷，名曰《人集錄》。」故三階教教典標有「人集錄」三字，始於信行。收入《大正新修大藏經》51卷，No.2082，頁788.b。

[59] 敦煌寫本北.8422（重.22），收入黃永武編《敦煌寶藏》（台北：新文豐出版公司，1981）第110冊，頁272。

[60] 敦煌寫本北.8422（重.22），同前引書，頁272。

能也伴隨著造像的活動。但是，在《念佛鏡》一文中，曾經提到三階教人對造像的態度，而說到：

> 三階法，見形像及以諸經，不多恭敬，爲是泥龕，四生衆生是眞佛故，所以恭敬。[61]

從這條資料看來，三階教徒似乎對佛菩薩石窟造像、佛經，不太重視，甚至不恭敬，將之視爲是泥龕，而一切的四生（卵生、胎生、濕生、化生）衆生，才是眞佛，故對之行普敬的普法。因此，從上述二條資料看來，三階教行法與實際上三階徒的行爲，似有矛盾的現象。因此，三階教徒與造像的關係如何，可能還有討論與斟酌的餘地。

四、敦煌出土〈贊禮地藏菩薩懺悔發願法〉

三階教對地藏菩薩作禮懺的活動，在三階教人的碑銘傳記中，不見記錄。但在敦煌出土的〈贊禮地藏菩薩懺悔發願法〉，或可提供相關的線索。這個發願法被抄寫在前述〈人集錄依諸經大乘經中略發願法〉之後，當同屬於三階教行法的一部分。以下是全部的內容：

> 至心歸命稽首禮，釋迦牟尼佛所贊，地藏菩薩摩訶薩，五濁惡世救苦者。久修堅固大願悲，勇猛精進超衆聖，每日晨朝從定起，垂形六趣化十方。願救諸衆生，離苦得解脫。

[61] 同前引文，頁127.a。

昔在佉羅帝耶山，諸牟尼仙所住處，從南方來現五端，香花寶飾衣雲雨。演出百千妙法音，眾身堅重如大地，香幔寶衣自嚴芳，兩手各現如意珠。光照十方諸佛國，見聞三障永清淨，故我稽首大慈悲，地藏菩薩摩訶薩。願救諸眾生，離苦得解脫。

曾於過去無數劫，刀兵疫病飢饉時，復於當來過是數，救度無間惡眾生。八十百千那術多，頻跋羅數菩薩眾，眷屬悉現聲聞像，照臨大集禮世尊。贊佛散花成寶蓋，大眾咸供唱善哉，故我稽首大慈悲，地藏菩薩摩訶薩。願救諸眾生，離苦得解脫。

首楞伽摩三摩地，善能悟入佛境界，已能最勝無生忍，於諸佛法得自在。已能堪忍一切智，已能超渡遍智海，故我稽首大慈悲，地藏菩薩摩訶薩。願救諸眾生，離苦得解脫。

獅子奮迅憧三昧，善登一刃智山王，能伏外道諸邪論，為欲成熟諸有情。所在佛國皆現住，發起無量勝功德，故我稽首大慈悲，地藏菩薩摩訶薩。願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮現作諸天身，色界梵王大自在，欲界他化自在天，樂變化天睹史多。夜摩帝釋四天王，地藏菩薩摩訶薩。願說正法救眾生，離苦得解脫。

敬禮現作聖人身，大乘佛身菩薩身，二乘獨覺聲聞身，地藏菩薩摩訶薩。願說正法救眾生，離苦得解脫。

敬禮現作凡人身，轉輪王身剎帝利，婆羅門身茂舍身茂字吠音，成達羅身丈夫身。婦女童男童女身，地藏菩薩摩訶薩，願說正法救眾生，離苦得解脫。

敬禮現作鬼神身，健達縛身阿素洛，緊捺洛身大蟒身，龍身藥叉羅剎身，鳩槃荼身畢舍遮，餓鬼羯吒布怛那，奧閣訶洛諸鬼

身，地藏菩薩摩訶薩。願說正法救眾生，離苦得解脫。

敬禮現作畜生身，獅子香象牛馬身，種種異類禽獸身，地藏菩薩摩訶薩，願說正法救眾生，離苦得解脫。

敬禮現作地獄身，閻魔王身獄卒身，地獄有情異類身，地藏菩薩摩訶薩，願說正法救眾生，離苦得解脫。

敬禮善說陀羅尼，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮滿願如意珠，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮富德如寶渚，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮莊嚴如天樹，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮無畏如獅子，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮破暗如朗日，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮示道如朗月，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮依止如大地，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮堅住如高山，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解脫。

敬禮攝受如虛空，地藏菩薩摩訶薩，願救諸眾生，離苦得解

脫。

至心懺悔：

歸命釋迦牟尼佛，地藏菩薩摩訶薩。我從無始生死來，愚痴嬌慢毀三寶。

身語意業種種惡，自作教他見隨喜，今對佛前皆發露，慚愧懺悔願滅除。

從今以往永不作，防護當來諸罪咎。

懺悔已，歸命三寶。

至心發願：

我今至誠發誓願，從今生死盡後際。

常願不逢惡知識，亦願不遇惡因緣。

設當逢遇願不隨，決定不謗佛正法。

亦不惱亂出家人，勿令我受長夜苦。

唯願慈尊哀攝受，我等所發眞誓願。

發願已，歸命三寶。

贊禮地藏菩薩懺悔願法[62]

從這個三階教對地藏菩薩的懺悔發願文中，我們可以發現這個〈發願法〉的底本是玄奘新譯《大乘大集地藏十輪經》卷一〈序品第一〉。我們可以試著比較幾段，即可明瞭。首先，〈發願法〉云：「昔在佉羅帝耶，諸牟尼仙所住處」，新譯本一開頭即云：「一時薄伽梵在佉羅帝耶山諸牟尼仙所住處」[63]，而舊譯本云：「一時佛在佉

[62] 敦煌寫本北 .8422（重 .22），收入《敦煌寶藏》第110冊，頁277－278。

[63] 玄奘譯，《大乘大集地藏十輪經》卷1，頁721.a。

羅堤耶山牟尼仙所住之處」[64]，〈發願法〉與新譯本同。再者，〈發願法〉云：「禮敬現作諸天身，色界梵王大自在，欲界他化自在天，樂變化天睹史多，夜摩帝釋四天王……。敬禮現作聖人身，大乘佛身菩薩身，二乘獨覺聲聞身。……敬禮現作凡人身，轉輪王身剎帝利，婆羅門身茂舍身茂字吠音，戍達羅身丈夫身，婦女童男童女身……」。新譯本云：「於十方界，或復現作大梵王身，爲諸有情如應說法。或復現作大自天身，或作欲界他化自在天身，或作樂變化天身，或作睹史多天身，或作夜摩天身，或作帝釋天身……。」[65]。而舊譯本云：「或作梵天身成就眾生，或作自在天，大自在天，化樂天，兜率陀天、炎摩天、帝釋身、四天王身……」[66]，也明顯可知〈發願法〉是以新譯本爲底本的。在確定了這件事之後，我們要討論一個重要的問題：即在玄奘新譯本出現之前，三階教有對地藏菩薩的禮懺法嗎？如果沒有的話，則前述的看法認爲，三階教受玄奘新譯本的影響，而產生了對地藏的信仰，應該是可以成立的。依據智昇《開元釋教錄》中所記載信行的撰述中，與發願法、行法相關的部分，並不包括地藏菩薩的禮懺法。[67]因此，對地藏的懺悔發願法，不可能是三階教創始的時候就有的，而應該是在玄奘新譯本出現之後，才有的。這也

[64] 失譯，《大方廣十輪經》卷1，頁681.a。

[65] 《大乘大集地藏十輪經》卷1，頁725.a。

[66] 《大方廣十輪經》卷1，頁684.c。

[67] 《開元釋教錄》卷18，頁678.b－c。再者，楊曾文參考《開元釋教錄》卷18，日本龍谷大學藏《貞元錄》卷30殘卷、日本古藏三階教殘卷、敦煌文書中的三卷教殘卷等有關信行著作，其中也未包括地藏的禮懺法。參氏著，〈信行與三階教典籍考略〉，《世界宗教研究》1995：3（1995），頁38－41。

就証明了前面所說，三階教對地藏的信仰，的確起於玄奘新譯本之後。當然，這不代表了三階教在新譯本出現之後，即拋棄了舊譯本，因爲在現存的敦煌寫經中，舊譯本的數量，要多過於新譯本，[68]可能在一般的情況下，是新舊譯本並用的，但是與地藏信仰相關的發願法上，是受到玄奘的譯本影響較深的。再者，從這份願文當中，可以看出三階教的地藏信仰內涵完全是以《十輪經》對地藏菩薩的描述爲內容，祈求大悲地藏菩薩能夠救度無間惡衆生，化現十方說正法，使衆生得以離苦得解脫。有關《十輪經》中，地藏信仰的特質，將在下一節接續著討論。

綜而言之，三階教初期，基於《大方廣十輪經》對其教義有重要的影響，故自然對經中的主角——地藏菩薩，也有幾分的崇敬之情。但是，因爲教法強調普敬普佛，並沒對地藏菩薩有偏信的情況發生。而隨著唐高宗永徽年間《大乘大集地藏十輪經》的譯出，三階教也受到影響，因而強調對地藏菩薩做稱名禮懺，因此，形成對地藏菩薩的信仰，並且在社會中廣爲推廣，其勢力恐怕可與淨土教相抗。

---

[68] 敦煌寫經中《大方廣十輪經》有S.0154、S.3367、S.3368、S.2262、S.0209、S.7240、S.7555、中.0014、北.0225（鳥.058）、北.0226（辰.066）、北.0227（宇.073）、北.0228（宙.022）、北.0229（爲.087）卷第七、北.0230（奈.023）、孟.00664卷一、日人所藏散.0056。《大乘大集地藏十輪經》僅有S.7041。但兩經皆爲殘卷，不代表眞實的數量。參考黃永武編，《敦煌遺書最新目錄》（台北：新文豐出版公司，1985）。當然這些寫經不一定是三階教徒所抄，但是與三階教可能最有關係。

第三節 《十輪經》所反映的地藏信仰特質及其實例

經過前面二節的討論，我們大致可以得到一個輪廓，即唐代前期地藏信仰的興盛，與《十輪經》在中國社會的影響力，有很大的關係。雖然早在六世紀之前，舊譯本《大方廣十輪經》即可能已經譯出，但是《十輪經》對地藏信仰起了關鍵性的影響，要到玄奘新譯本《大乘大集地藏十輪經》出現之後，才開始的。而三階教徒，在舊譯本《大方廣十輪經》的基礎上，原本對地藏菩薩，即已有著某種親近性存在，在新譯本出現之後，三階教徒也轉而強調對地藏菩薩的禮懺信仰，而其禮懺的願文，即是依據新譯本爲底本而製作的。因此，我們可以說，唐代前期地藏信仰在中國社會的宗教生活中，開始有了一席之地，當與《十輪經》有最大的關係。而經典的內涵，往往也決定了信仰的方式，所以我們若要了解地藏信仰在唐代前期，以何種面貌出現在中國社會的面前，可能就必須要對《十輪經》的內涵做充份的理解。以下首先討論《十輪經》大意；再者，說明《十輪經》中所反映的地藏信仰特質；最後，討論地藏信仰在實踐的過程中，有那些的實例，而在這些實例當中，常又可見到一些變相，這些變相，對地藏信仰在下一個階段的發展，有重要的影響力，這是可能要讀者先蓄於心的。

一、《十輪經》大意

《十輪經》爲《大集經》系列經典之一，經中記載著其爲釋尊在佉羅帝耶山說完《月藏經》之後，接著所說的經典。《十輪經》的兩個譯本，舊譯《大方廣十輪經》全文八卷十四品，新譯《大乘大集地藏十輪經》全文十卷八品，兩者結構不同，不過大致上，內容可說是大同小異。[69]既然新譯本的影響力較大，故今以新譯本爲主，將全經大義，分爲三部分，簡單敘述之：

一、〈序品第一〉敘述佛陀爲衆人解說地藏菩薩將現聲聞相，從南方來參加此一集會的因緣，以及地藏菩薩的本願，稱名念誦、歸敬供養地藏菩薩的功德。[70]其次，〈十輪品第二〉敘述地藏菩薩向佛陀請益，如何在五濁惡世轉動佛輪，救渡愚昧的衆生。佛陀以剎帝種灌頂大王以十種王輪（治國的方法）使國家由亂而治爲比喻，說明佛陀自悟道以來，以十種佛輪（教化衆生的方法）來教化不同根機的五濁惡世衆生。[71]

二、出家沙門以清淨的梵行，能夠使人發心向佛，縱使是面對破戒比丘也應發起十種殊勝思惟，不得迫害之。〈無依行品第三〉敘述縱使是破戒比丘，衆生睹其形相，也應生起十種殊勝思惟，當獲無量功德寶聚。破戒惡行比丘，猶勝一切外道。破戒比丘僅能依

[69] 有關兩經內容的比較，可參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁 76－78。

[70] 玄奘譯，《大乘大集地藏十輪經》，收入《大正新修大藏經》卷 13，No.411，頁 721.a－728.a。

[71] 同前引書，頁 728.a－734.c。

僧衆布薩時或自恣時驅擯令出，不得施給四方僧物，也不得在僧衆之中。驅擯破戒比丘，應該要依法，若是以十非法（十種不合法）的方式驅擯破戒比丘，也是有大罪的。如果破戒比丘，令國王大臣歡喜，相互結爲朋黨，則僧衆應該離開這個地方，前往他處。而那些與諸破戒惡行比丘，相助共爲朋黨者，罪業當入無間地獄。善護出家之人，甚至是無戒剃除鬚髮被袈裟者，也普善守護，則其功德、福田無可量計。[72]

三、破戒比丘尚應尊敬，更何況佛法以三乘爲共法，更不應該藐視聲聞、緣覺二乘：〈有依行品第四〉敘述佛陀對衆人解釋，破戒比丘猶勝外道，況且，也有雖然破戒，但是對於佛法依然深有信心的比丘，猶勝於九十五諸外道百千倍。再者，聲聞、獨覺乘雖不若大乘根機者能夠自利利他，但是成就聲聞、獨覺乘的種種德性也是大乘所應具備的。因此，求解脫者應對於三乘正法，都普遍地尊敬。[73]最後，佛陀解說十善業輪、十惡業輪，衆生應該修善、遠惡，成就菩提。

因此，總結《十輪經》要點，我們可以發現，此經非常重視出家的功德，出家人以清淨梵相，能讓人生清淨心，甚至是破戒比丘，也可以因有戒德餘勢，而讓人產生十種殊勝思惟。因此，以菩薩乘的立場來看，雖然聲聞、緣覺二乘，尚不圓滿，但是其做爲修行的基礎而言，二乘的德性也是應該具備的。故我們可以經中卷六〈有依行品第四之二〉的一段話，來總結全經的大意：

[72] 同前引書，頁 734.c－748.c。

[73] 同前引書，頁 748.b－757.c。

> 一切過去、未來、現在諸佛世尊及諸菩薩摩訶薩，爲欲利樂一切有情，以大悲力護持二事：一者、爲欲紹隆三寶種姓，常令不絕，捨俗出家，剃除鬚髮，被服袈裟；二者、三乘出要、四聖諦等相應正法。……善男子，以是義故，求解脫者，應當親近恭敬供養諸歸我法、剃除鬚髮、被袈裟出家之人。應先信敬聲聞乘法，……如是信敬獨覺乘法，……如是信敬大乘法。……是故三乘皆應修學，不應驕傲妄號大乘，謗毀聲聞獨覺乘法。⑭

二、《十輪經》所反映的地藏信仰特質

檢讀經本全文，可以發現與地藏信仰特別有關的，是經中卷一〈序品〉的部分（舊譯本的第一、二品），故下面的分析，以新譯本卷一〈序品〉爲主，但也參考舊譯本的譯文，將文中有關地藏信仰的特質，分爲下列幾項，分別討論之。

（一）大悲本願——地藏菩薩

大乘佛教中，菩薩之數，何止百千，但是爲何只有少數幾位菩薩，能在中國社會的宗教生活中，成爲衆人仰望的神靈呢？在中國流行的大乘菩薩信仰中，觀音以「慈悲」，普賢以「行願」，文殊以「智慧」而聞名，而地藏菩薩的最大特色，即是其救渡衆生的「大悲本願」。在第一章第二節中，討論地藏信仰受到如來藏思想影響而大

⑭ 同前引書，頁752.a－c。

乘佛教化，其具體証據，即在於地藏菩薩爲一「大悲闡提菩薩」，而此一概念在如來藏系經典《楞伽經》中，有清楚的說明：

> 菩薩本自願方便故，非不般涅槃，一切衆生而般涅槃。……菩薩一闡提者，知一切法來般涅槃已，畢竟不般涅槃，而非捨一切善根一闡提也。⑮

做爲大悲闡提，菩薩依於自己的本願，雖已証知一切法，已達般涅槃境界，而畢竟不般涅槃，乃是爲了一切衆生故。而《十輪經》中的地藏菩薩，即發願要在五濁惡世，無佛時代，成熟一切有情衆生，並且爲一切有情故，雖然已証得菩提，也不捨其本願，要在穢土中，濟拔受苦衆生。地藏菩薩於經中〈序品第一〉自云：

> 捨諸清淨國，度染濁衆生，本願攝穢土，成熟惡衆生。……普於有情界，常安住大悲，雖得勝菩提，而不捨本願。⑯

地藏菩薩做爲一大悲菩薩的本願，在其這段自述當中，已表達得十分的清楚。而地藏菩薩爲了一切衆生，不惜捨棄自己的身命，犧牲自己的皮肉骨血。衆生因痛苦而逼切的呼喊，只會使得他更爲奮起精進，修行菩薩六度萬行，終至於在此穢土之中，得無上菩提爲止。地藏菩薩復自云：

> 本爲他有情，自捨多身命，本爲正法故，捨多骨血皮。棄捨自安樂，悲愍諸有情，專爲諸有情，勤修斷惑網。隨見諸有情，

⑮ 求那跋陀羅譯，《楞伽跋多羅寶經》1卷，收入《大正新修大藏經》卷16，No.670，頁478.b。

⑯《大乘大集地藏十輪經》卷1，頁722.b。

> 逼切在眾苦，隨起勤精進，勇猛而濟拔。……本修菩提行，無不為眾生，故今於有情，不捨於六度。……我今學世尊，發如是誓願，當於此穢土，得無上菩提。[77]

可見地藏菩薩為了眾生，已將自己的身命，置之度外，將一切難行苦行，皆視為是一種修行。地藏菩薩這種不違本願的大悲精神，實為一切修行菩薩乘者的典範，是大乘佛教自利利他精神的最高表現，而其大悲菩薩的本願精神，也就成為他最基本的特質了。

（二）「內秘菩薩形，外現沙門相」的地藏菩薩

如第一章第一節中所論，「菩薩」本指釋尊的前生而言，故一般在造像上，多是以釋尊未出家前的太子形象為模型，皆為頭飾寶冠，身披瓔珞，一副印度上層貴族的模樣，來表現「菩薩」尊貴的身份。而地藏菩薩一改菩薩形象的常態，以大乘佛教中少見的聲聞形（沙門形）出現，當是與《十輪經》中，對地藏菩薩的描述有關，經中〈序品第一〉云：

> 世尊告無垢生天帝釋曰：「汝等當知，有菩薩摩訶薩，名曰地藏，已於無量無數大劫，五濁惡時，無佛世界，成熟有情，今與八十百千那庾多頻跋羅菩薩俱，為欲來此禮敬、親近、供養我故，觀大集會生隨喜故，並諸眷屬，作聲聞像，將來至此，以神通力現是變化。」[78]

[77] 同前引書，頁722.b－c。

[78] 同前引書，頁721.c。《大方廣十輪經》卷1云：「是地藏作沙門像，現神通力之所變化」

不過值得注意的是，經中所描述的地藏菩薩，是一位精勤於頭陀苦行的沙門，這與我們一般常見臉頰豐圓飽滿的地藏菩薩有所不同，經中多次提到地藏菩薩的苦行形像：

> 本願攝穢土，成熟惡眾生，起堅固正勤，久修諸苦行。久修諸苦行，聞生悚懼心，修諸施戒忍，乃精進定慧。[79]

經中部分片斷，更直指地藏菩薩為一頭陀沙門：

> 地藏眞大士，具杜多（頭陀）功德，現聲聞色相，來稽首大師。[80]

可見地藏菩薩應是一位為了救濟眾生，修行諸多苦行的頭陀沙門。而《十輪經》中地藏菩薩現聲聞形，當與經中的主旨有關。經中不斷強調縱使是破戒比丘，也應生起十種殊勝思惟，不應迫害之，因為破戒比丘還有出家戒德餘勢，能為無量無邊眾生作大饒益。況且，地藏菩薩為一大菩薩，眾生目睹其清淨梵相，當為自身的不淨與罪惡，生起懺悔之心，而護持三寶，成就道業。再者，經中強調三乘乃為共法，大乘佛教雖然重視菩薩行，但是也不能輕視聲聞、緣覺二乘，因為成就聲聞、緣覺二乘的德行，同樣也是大乘菩薩應具備的。因此，地藏菩薩現聲聞形，也是為三乘乃共法而非別法，下了最好的注解。

（三）從定中起，十方化現、惡趣救苦的地藏菩薩

[79] 同前引書，頁722.b。

[80] 同前引書，頁727.b。

地藏菩薩能夠成爲衆生祈求禱告的神靈，與《十輪經》中，強調地藏菩薩從定中起，十方化現、惡趣救生，應有直接的關係，有關於這點，我們分爲三點，來敘述地藏菩薩禪定、化現、救苦的特質：

一、經中的地藏菩薩，安住首楞伽摩勝三摩地，悟入如來境界，由此定力，成就一切有情的清淨道業，滿足一切有情的現實利益。故〈序品第一〉云：

> 如是大士，成就無量不可思議殊勝功德，已能安住首楞伽摩勝三摩地，善能悟入如來境界，已得最勝無生法。……如是大士，隨所止住諸佛國土，隨所安住諸三摩地，發起無量殊勝功德，成就無量所化有情。[81]

也因爲地藏菩薩以此定力，可以饒益一切有情，故地藏菩薩

> 於一一日每晨朝時，爲欲成熟一切所化有情故，入殑伽河沙等諸定，從定起已，遍於十方諸佛國土，成熟一切所化有情，隨其所應，利益安樂。[82]

故在地藏造像上，常見地藏菩薩採左舒或右舒半跏趺座，即是代表其從禪定中起而成熟一切有情的境界。

二、地藏菩薩爲欲成熟一切有情，化現十方，爲諸有情如應說法。〈序品第一〉云：

> 爲欲成熟諸有情故，於十方界，或時現作大梵王身，爲諸有情如應說法，或復現作大自在天身、或作欲界他化自在天身……或作佛身、或作菩薩身、……或作獨覺身、或作聲聞身……或作剎魔王身、或作地獄卒身、或作地獄諸有情身，現作如是等無量無數異類之身，爲諸有情如應說法，隨其所應，安置三乘不退轉位。[83]

因此，地藏菩薩在造像的形象上，可以表現爲菩薩形，也可是聲聞沙門形，也可以在地獄中，救贖飽受罪業苦報的衆生，皆是因爲其能夠化現十方，如應說法之故。故在三階教的地藏禮懺文中，即可看見信徒們向化現爲各種身份的地藏菩薩祈求，希望地藏能夠爲他們宣說正法，以求離苦得解脫。

三、經中特別強調地藏菩薩在五濁惡世、無佛時代，要救度惡趣衆生。因此，地藏菩薩自云：「本願欲度濁惡世，成熟一切諸衆生」[84]、「度三惡趣諸苦惱，爲禮世尊而來此」[85]，佛陀也說到：「衆生五趣身，諸苦所逼切，歸敬地藏者，有苦悉皆除」[86]。這種惡

---

[81] 同前引書，頁723.b－724.a。
[82] 同前引書，頁724.a－b。
[83] 同前引書，頁725.b－726.a。
[84] 《大方廣十輪經》卷1，頁682.b。
[85] 同前引書，頁686.b。
[86] 《大乘大集地藏十輪經》卷1，頁727.c。但同樣一段話，舊譯本，譯爲「一切六道諸衆生，常爲苦惱之所逼，當悉歸命於地藏，當令苦惱悉消滅」，見《大方廣十輪經》卷1，頁686.c。新舊譯本，有「五趣」與「六道」的差別，當在於新譯本，並未將天道，列入惡趣之中，故爲「五」趣。但是衡諸「六道」早已爲人們所熟知的名詞，可能因此，在用語上或是造像上，多以「六道」來取代「五趣」，例如前一節所引三階教的地藏禮懺文，雖根據新譯本來撰寫，但仍是使用「六趣」一詞。

趣救苦的概念，深深影響了三階教的末法救贖思想，也反映到其對地藏的信仰，故於其地藏禮懺文中可以看到他們形容地藏爲「五濁惡世救苦者」、「垂形六趣化十方」、「救度無間惡衆生」，因此，對地藏菩薩作禮懺，希望能夠「離苦得解脫」。而在民間造像的題記中，也可以看到衆生祈求地藏菩薩慈悲救苦的殷切。更值得注意的是，地藏惡趣救苦的特質，爲地藏菩薩專在地獄救生的形象，埋下了一個伏筆，這對地藏信仰在中國社會的發展，有甚爲關鍵性的影響。

（四）暗藏滿足現實利益傾向的地藏信仰

從《十輪經》全文的主旨看來，經中的地藏菩薩，應是向衆生說法，使衆生對三寶得生正信，能夠修行梵行爲主要的宗旨。但是，地藏菩薩也可以滿足衆生現實生活的願望，這使得一般民衆對現實生活的所求，得到了滿足的機會。並且，衆生稱名念誦，歸敬供養地藏菩薩，其所希求的願望，可速得滿足，其效果要超過稱名念誦禮拜彌勒、文殊、觀世音、普賢等大菩薩，〈序品第一〉中，佛陀說到：

> 彌勒、文殊、觀世音、普賢等而爲上首，如是等恒河沙諸大菩薩，若人於百劫中，禮敬供養，欲求所願，不如一食頃，禮拜供養地藏菩薩，功德甚多，所願速得，皆悉滿足。何以故？此地藏菩薩，於一切衆生能大饒益，爲如意寶故。[87]

故在地藏造像中，常見地藏菩薩手持如意寶珠，其典故，即在於

[87]《大方廣十輪經》卷1，頁685.a。

此。而地藏菩薩讓衆生滿足其現實生活的利益的敘述，在〈序品第一〉中，有大篇幅的出現：

> 若諸有情種種希求憂苦逼切，有能至心稱名念誦，歸敬供養地藏菩薩摩訶薩者，一切皆得如法所求，離諸憂苦，隨其所應，安置生天涅槃之道；隨所在處，若諸有情飢渴所逼，有能至心稱名念誦，歸敬供養地藏菩薩摩訶薩者，一切皆得如法所求，飲食充足，隨其所應，安置生天涅槃之道；……。[88]

至心稱名念誦，歸敬供養地藏的好處，遠不止這些，還包括了：滿足衆生衣服、寶飾、醫藥、床敷的需求；能使愛樂合會，怨憎別離；能除衆病，得身心安樂；得解脫牢獄、杻械、枷鎖；得免離囚執、鞭撻加害等等。可証《十輪經》中所強調對地藏菩薩的信仰，也暗藏著滿足衆生現實利益的色彩，而這使得地藏菩薩可以成爲人人祈求的對象。

三、唐代前期地藏信仰的實例

有關地藏信仰的實例，可分爲地藏造像，以及三階教的地藏禮懺二部分。因爲在上一節中，已經討論了三階教的〈贊禮地藏菩薩懺悔發願法〉，再者，其底本是依據新譯本〈序品第一〉，故在上文有關《十輪經》中地藏信仰特質的分析，其實也就反映了三階教對地藏信仰的特質，故在此不再細論。簡單地說，三階教的地藏信仰可說是依《十輪經》而起，是對地藏信仰較爲純粹的尊崇，依據

[88]《大乘大集地藏十輪經》卷1，頁724.b。

經中末法思想的教義，以及其教派「對根當機」的修行方法，故重視地藏菩薩惡趣救苦的角色，希望透過對地藏菩薩的稱名禮懺，而能「離苦得解脫」。而地藏造像所反映的地藏信仰內涵，則除了依據《十輪經》之外，尚有一些變貌產生，故其涵蓋的範圍，是更爲廣泛的階層對地藏信仰的實踐，不是三階教所能包含的。另外，三階教禮懺活動與造像的關係，因爲尚有疑義，而且石窟造像與禮懺活動的關係，需要更多的資料才可以討論，以目前有關唐代前期地藏造像的資料來看，我無法做此判斷，故以下純就造像的造形，以及造像題記，來討論有關造像所反映的地藏信仰。

（一）唐代前期的地藏造像

地藏造像反映了民衆對地藏菩薩的信仰，因此，我們可以從地藏造像，來看民衆是如何理解地藏菩薩的；再者，從造像的題記，我們也可以看出，民衆所表達對地藏菩薩的信仰心態是什麼。以下分爲幾項，分別討論唐代前期有關地藏造像的問題。

首先，要討論的是唐代前期地藏造像的情況。如第一節中所論，沙門形地藏造像在初唐時期，很可能受到新譯本《十輪經》出現的影響，逐漸地開始在龍門石窟、響堂山石窟中出現。根據學者的調查，龍門石窟出現的地藏造像有三十四個例子是菩薩形，另外，沙門形的地藏造像，只有三個，[89]年代皆大約在高宗與武后時期。[90]其中菩薩形的地藏，可參見本文〔圖一〕、〔圖二〕，而沙

[89] 參考常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，《中原文物》1993:4（1993），頁29－31。

[90] 龍門石窟地藏造像的紀年，請參考本文附錄二。

門形的地藏可參見〔圖三〕、〔圖四〕、〔圖五〕。[91]這兩種圖像的來源，以沙門形地藏較無爭議。例如：〔圖三〕中的沙門形地藏立像，其右手出現五趣衆生的圖形，這種圖形的來源，當是來自於《大乘大集地藏十輪經》所說：「衆生五趣身，諸苦所逼切，歸敬地藏者，有苦悉皆除」。再者，雖然〔圖四〕中沙門形地藏右手雖然殘缺，但從其姿態來判斷，應該與〔圖五〕是相似的造形，皆是沙門形的地藏菩薩坐像，右手捧如意寶珠，左手置於膝上，左腿舒張，似從禪定中起的姿態。這些特徵，很明顯地，都與《十輪經》對地藏菩薩的描述有關。而且這種左舒地藏坐像，手捧如意寶珠，或是再配上五趣或是六道的圖像，是唐代前期地藏造像的基本造形。參見本文〔圖六〕，爲唐高宗咸亨元年（A.D.670）「崔善德造彌勒幷地藏菩薩像碑」，此碑正面造彌勒像，背面造地藏菩薩像，其地藏造形與前述龍門石窟的沙門形地藏，有其相似的地方，只是改爲二手置珠，並從珠上冒出雲霧，表示爲地藏救贖的六道衆生。[92]另外，也有類似的例子，參見本文〔圖七〕，爲唐代的陶片，[93]雖然年代無法詳細斷定，但從造像上來看，與前述龍門石窟、崔善德碑，皆有相似之處，有可能爲唐代前期的作品。也就說，除了龍門石窟出現的菩薩形地藏尚有爭議外，其它的造像多是以《十輪經》爲本，將地藏造爲如〔圖三〕至〔圖七〕的形態的。[94]而這種沙門形的地藏造像，雖然有一些變貌產生，但在日後的地

[91] 參考常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉一文，頁28－31。

[92] 參考李靜杰編，《石佛選粹》（北京：中國語出版社，1995），頁70。

[93] 參考何漢南，〈西安西郊清理出一批唐代造像〉《文物參考資料》1957：5（1957），頁87。

藏造像中，一直是佔據主流的地位。

其中比較有爭議的，是龍門石窟出現的三十四例的菩薩形地藏像。參見本文〔圖一〕、〔圖二〕，可知他們的造形，皆與初唐的其它菩薩像，沒有什麼差別。特別奇怪的是，在高宗到武后這段時間，同時出現菩薩形與沙門形的地藏造像，並且是菩薩形者較多。但是，若是衡諸地藏造像的歷史，龍門石窟的情況，其實甚爲特殊，在往後的時間裡，其它的地方，不論是敦煌或是四川，皆很少見到菩薩形的地藏菩薩出現，兩地的地藏造像大多是按照《十輪經》中對地藏菩薩的描述，將地藏菩薩塑造爲沙門形。而地藏菩薩以菩薩形出現的，多是出現在密教胎藏界曼荼羅地藏院中，或是成爲金剛界曼荼羅中金剛幢菩薩的化身時。但是，龍門石窟的菩薩形地藏造像不太可能是受到相關密教經典的影響。[95]因此，龍門石窟地藏造像大多爲菩薩形，是一個很奇怪的現象。因爲圖版資料的有限，在本文中，我僅能提出一些假設性的思考，以供參考。

首先，從菩薩形與沙門形的二種不同風格、大小形制來區分，我們不禁要懷疑，是否菩薩形的地藏造像的出現，是源自於《十輪

[94] 另外，須彌山105窟中心柱左面龕內，地藏菩薩也是有著類似的造形（左舒沙門形坐像），有可能是同屬唐代前期的作品。參考寧夏回族自治區文物管理委員會、中央美術學院美術史系編，《須彌山石窟》（北京：文物出版社，1988），圖141、142。。

[95] 因爲純密重要經典，如金剛界曼荼羅的源頭——《金剛頂經》，爲金剛智於開元11年（A.D.723）譯出。另外，胎藏界曼荼羅的源頭——《大日經》，爲善無畏譯於開元12年（A.D.724）。它們譯出的時間，皆晚於地藏造像在龍門石窟出現的時間。兩經譯出的時間，參考呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁228。

經》以外的經典。而其唯一的可能，就是《占察善惡業報經》。[96]其理由有二：一、《占察經》中的地藏菩薩並未說明是以何種形象出現，因此，在一般人的想像裡，與一般的菩薩沒有差別，是很自然的事。二、從《占察經》在唐代武后時期，被編入正藏，及其影響力及於百濟國來看，此時的民間，此經仍然流行。若是如此，則《占察經》在唐代前期的影響力，很有可能就反映在龍門石窟中的地藏造像。但是，這其中又有一些疑點，頗啓人疑竇。一、《占察經》雖強調對地藏菩薩作禮懺，但依經中所云，其地點是在室內，而非在石窟塔廟之中，《占察經》卷上云：

> 欲修懺悔法者，當住靜處隨力所能莊嚴一室，內置佛事及安經法，懸繒幡蓋，求集香華，以修供養。……於晝日分在此室內，三時稱名，一心敬禮過去七佛及五十三佛。……。[97]

二、《占察經》出現的時間，早在陳末隋初，爲何這些菩薩形地藏出現的時間，卻是在唐代高宗至武后朝的時間裡，這個時間相差至少七十年以上，如何去解釋這段時間，造像的斷層？三、菩薩形的地藏造像，在玄宗朝以後的石窟造像中甚少出現，這又反映了什麼樣的現象？四、《占察經》中，除了爲了實行木輪法而禮懺諸佛及地藏外，並未如《十輪經》一樣，那麼樣地強調信仰地藏的利益，因此若從地藏造像題記，以及造像的內容所反映的信仰心態來看（詳下文），

[96] 以地藏經典出現的時間來看，在唐高宗到武后時期出現的地藏經典，應只有《十輪經》以及《占察善惡業報經》二部。雖然《地藏菩薩本願經》一般的看法，認爲是實叉難陀所譯，但是其疑點甚多，是後人附會的成份居多。

[97] 《占察經》卷上，頁903.c。

《占察經》是否爲這些菩薩形地藏造像的來源，是很可疑的。

再者，是否有第二種可能，這種菩薩形的地藏造像也是起源於《十輪經》的呢？以下從幾點來考量，一、若以〔圖一〕的地藏菩薩造形看來，它與〔圖四〕、〔圖五〕的沙門形地藏的姿態十分類似，差別在於一是菩薩裝，一是沙門形；一者右手捧如意寶珠，一者右手呈捧狀，但手中無物。但從〔圖一〕菩薩右手的姿態看來，不太可能是結手印，應該是捧著如意寶珠才對，因此，這一點與〔圖四〕、〔圖五〕還是十分的接近。二、從菩薩形地藏造像出現的時間、地點來看。與玄奘新譯本發揮影響力的時間，也是十分相符，因此，是否有可能也是受到《十輪經》的影響呢？以上有關圖像起源的說法，不論是起源於《占察經》或是《十輪經》，這兩種說法，都無法適切地解決龍門石窟所出現的菩薩形地藏像的問題。因此，對於這個問題，我僅能提供個人的一些臆測。

還有一個唐代前期出現的地藏造像例子，甚爲特殊，需要作一點討論。參見〔圖八〕，這是一幅出土於敦煌莫高窟的僧形人物立像，[98]圖中的主角原本應爲正面，後來重描爲四分之三的側面，其右手持物應爲蓮苞，左手持念珠。這一幅作品，與河南龍門石窟蓮花洞中的大迦葉像相較（參見〔圖九〕），[99]雖然持物不同，一爲蓮苞，一爲錫杖，但其形貌頗爲類似。但是細看這幅作品的左上方，可以發現有殘缺的某某「菩薩」字樣，這個字樣不可能是指圖中主角的上方，坐在雲端上的人物，因爲他的頭上有肉髻，應是化

[98] ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクションI》（東京：講談社，1995），圖59，編號M.G.17658。

[99] 關百益，《龍門石刻圖錄》（東京：汲古書院，1978），頁108。

佛不是菩薩。故「菩薩字樣」應是指圖中的主角，而菩薩爲苦行僧似的樣子，唯一有可能的，就是地藏菩薩，而其典故，應該就是出自於《十輪經》。再者，這幅圖並不完整，右邊因爲殘破，而使得一部分的圖像無法見得。從菩薩的左手部分來看，應該有五條、或是六條雲霧狀的線條向右上方騰空而去。這些線條有可能是如同唐代前期的石雕像一樣，用來表現五趣或是六道的衆生。由此也可証明此一僧侶應爲地藏菩薩。[100]

前述的例子，多爲單尊的地藏像，下面討論其它的地藏造像。參考本文附錄三可知，中國中古時期的地藏造像以單尊造像爲主，這些單尊造像的圖像來源，應該是《十輪經》。但在初唐時期，也有出現別種形態的地藏造像，如地藏、觀世音菩薩成對出現在一龕之中，或是阿彌陀佛爲主尊，地藏、觀音爲脇侍的造像。其中特別值得注意的是，地藏、觀音成對出現的造像，到了盛唐、中唐時期，數量有增加的趨勢，而且持續至北宋初期而不衰。[101]早在南北朝時期，觀世音菩薩信仰即因《法華經》〈普門品〉的流傳，而廣爲人所崇信。再者，西方彌陀淨土是唐代所流行的信仰，並且取代南北朝時期流行的彌勒淨土信仰，成爲在民間最有影響力的佛教信

[100] 相關的討論也可見，河原由雄，〈敦煌畫地藏圖資料〉，《佛教藝術》97（1974），頁104。他也認爲此爲地藏菩薩圖。值得注意的是，圖中的地藏菩薩與大迦葉相類，狀如中老年比丘，這種造形的地藏像並不多見，但在文獻中，有類似的記錄。如常謹集，〈地藏菩薩像靈驗記〉中，有一則傳說，不知年代，敘述瓦官寺內「西壁畫地藏菩薩聖像，貌如中老比丘，納衣文彩鮮潔……。」，見頁184。因此，地藏菩薩在當時人的理解裡，是否有一部分是被想像成是中老年比丘的樣子。若是如此，則這類造像的出現，當與《十輪經》中，強調地藏菩薩的苦行特質有關。

[101] 參考本文附錄三。

仰之一。因此，不論是觀音信仰或是西方淨土信仰均大量地反映在初唐時期的龍門造像之中。[102]而初唐時期開始出現的地藏、觀音，阿彌陀佛、地藏、觀音造像，反映了民間的佛教信仰，其實常常是以雜揉的形態出現，也顯示了地藏信仰與淨土信仰有合流的現象。因爲在初唐地藏造像的圖版中，我並未蒐集到相關的圖像，在此僅以晚唐五代四川地區出土的圖版爲例，請參見〔圖十〕，〔圖十一〕，二圖分別地藏、觀音像一龕，以及阿彌陀佛、地藏、觀音像一龕。其中〔圖十〕兩者頭部雖殘，但從服飾、持物看來，應該是地藏與觀音無誤。其中地藏菩薩呈立像，右手持錫杖，左手持物不明，有可能是持如意寶珠，或是打手印。此龕中，地藏與觀音以對等的大小、對稱的位置一起出現，反映了地藏與觀音俱爲造像者所祈求的對象。〔圖十一〕以阿彌陀佛爲主尊，地藏、觀音爲脇侍的形態出現。其中地藏菩薩呈立像，雙手持捧如意寶珠。地藏在這一類的造像中，取代大勢至菩薩而成爲淨土造像中的一員，反映了地藏信仰與淨土信仰雜揉的樣貌。

（二）地藏造像題記所反映的信仰心態

從唐代前期的地藏造像來看地藏信仰的發展，雖然已顯示大致上的輪廓，但若是從題記上來看，可進一步得到更爲細緻的內容。

[102] 在龍門石窟中阿彌陀佛出現數量是最多的，若將無紀年的也包括在內，共有207尊。其次，是觀世音菩薩，共166尊。再者，是釋迦像93尊，彌勒像62尊，地藏像33尊。參見水野清一、長廣敏雄，《龍門石窟の研究》〈本文篇二〉（京都：同朋舍，1980覆刻版），頁152。兩位作者也從龍門石窟的造像中，觀察到南北朝到唐代之間，中國佛教徒信仰的對象，是從釋迦、彌勒轉移至彌陀、觀音、地藏，參見頁152。

以唐代前期的造像題記作爲觀察的對象，我們可以發現有幾種的信仰心態，以下分別討論之。

一、爲求衆生俱得出家修道而造：這種例子有三個，都是在河南龍門石窟，第一個是唐總章二年（A.D.669），河南龍門老龍洞一龕，〈唐□業法藏尚等造像題記〉：

> 總章二年□月八日，□業／法藏尚等，造地藏菩薩一／軀，上爲皇帝及師僧、父／母、法界衆生，俱得出家。[103]

第二個是唐永隆元年（A.D.680），河南龍門萬佛洞一龕，〈處貞奉爲陳七娘等造像記〉：

> 處貞奉爲陳七娘及十方／施主，敬造地藏菩薩二軀，／願萬劫千生，不捨道心，常／逢善知識，出家脩道。／大唐永隆元年十二月卅日成。[104]

第三個爲唐永隆二年（A.D.681年），河南龍門萬佛洞一龕，〈處貞造地藏菩薩像記〉：

> 大唐永隆二年二月□／日，處貞敬造地藏菩薩／二區，願法界衆生，從今／生盡未來際，不失正法，／逢善知識，出家修道。[105]

第四個例子沒有紀年，不過以龍門石窟地藏造像出現的時間來推

[103] 水野清一、長廣敏雄，〈龍門石刻錄錄文〉，收入《龍門石窟の研究》〈本文篇二〉，第261條。

[104] 常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，頁28。也可參考〈龍門石刻錄錄文〉，第116條。

[105] 同前引文，頁28。也可參考〈龍門石刻錄錄文〉，第120條。

斷，應該大約是在唐代前期。河南龍門萬佛洞一龕，〈牟空等人造像題記〉：

> 深解爲四／恩三有，法界／眾生，俱得／出家，成無／上道，敬造／地藏菩薩／一軀供養。[106]

這四個例子中，第二、第三個例子應皆爲同一人所造。而這四個例子所造地藏菩薩，都沒有摻雜其它的造像，表現對地藏菩薩的單純的信仰。在龍門石窟題記中，發願要出家修道的很少，[107]地藏造像中出現這樣的題記，應能代表其特有的信仰特質之一。《十輪經》中地藏菩薩示現聲聞形，即是要使眾生護持三寶，不廢聲聞、緣覺二乘，因此，造地藏像，以求在未來之際，眾生都能夠出家修道的信仰心態，當與此經經義有關。

二、希望眾生俱登正覺、成佛果、成佛而造。這種例子比較多，在此只引用有紀年的題記爲代表，共有七個例子，其中五個在河北響堂山石窟，二個在河南龍門石窟。[108]第一例子是武周証聖元年（A.D.695），河北邯鄲南響堂3－39龕，〈□娘男元琰造像記〉：

> 大□証聖二年，歲次乙未十月乙亥朔廿二日，景申佛弟子／□娘男元琰謂亡夫高禮澄，敬造沙門地藏菩／□□鋪，上爲聖母皇帝，下爲七代亡過父母，見存／□府福貴，莊嚴法界，蒼生俱登正覺。[109]

第二個例子是武周聖曆二年（A.D.699），河北邯鄲南響堂第6洞，〈王大貞等像記〉：

> 大周聖歷二年九匝廿日，釜／陽縣飢山鄉生，王大貞及／妻高，上爲神皇、師僧，／下見存父母，合家無災難，／七代先亡，群生淨土。敬造彌勒、觀音菩薩、坐／藏菩薩供養，普共一切含／生，俱發無上道心，摠□□覺。[110]

「匝」，爲「月」字，「坐」爲「地」字。第三個例子是唐神龍元年（A.D.705），河北邯鄲南響堂第4洞，〈荆義□造像記〉：

> 神龍元年四一月，□荆／義□爲□□敬／造地藏艹，女大娘敬造觀世音／艹，上爲則天□□／（缺），下及／師僧父母，七世先／亡，見眷／屬，同時／成佛。[111]

「艹」代表「菩薩」二字。第四個例子是唐景龍四年（A.D.710），河北邯鄲南響堂第2洞，〈吳四娘造像記〉：

> 景龍四年二月十日，弟子／吳四娘，爲父母敬造地藏／菩薩、觀世音菩薩、大□□／菩薩，上爲天皇天后，自爲／□□□，合家大小，俱登正／覺。[112]

---

[106] 同前引文，頁28。也可參考〈龍門石刻錄錄文〉，第149條。

[107] 另外，我找到的一個例子爲也是永隆元年處貞所題，但是所造爲彌勒像五百區。參〈龍門石刻錄錄文〉，第109條。

[108] 這樣的詞彙出現的例子非常地多，在此不能詳細引証，可參考〈龍門石刻錄錄文〉。

[109] 邯鄲市峰峰礦區文管所、北京大學考古實習隊，〈南響堂石窟新發現窟檐遺跡及龕像〉，《文物》1992：5（1992）。

[110] 水野清一、長廣敏雄，〈響堂山石刻錄文〉，收入《響堂山石窟》（京都：東方文化學院京都研究所，1937），第52條。

[111] 同前引書，第42條。

第五個例子是唐先天元年（A.D.712），河北邯鄲南響堂第2洞，〈荊□□等造地藏觀音像記〉：

> 先天元年四月四日，佛弟／子荊□□□女郭仵／娘，敬造地藏芣、觀世音菩薩二軀，上爲□□／皇帝、七世先亡、師僧、父母／俱□□□，□登覺道。⑬

第六個例子是唐景雲二年（A.D.711），河南龍門老龍洞一龕〈造像記〉：

> （缺）娘／（缺）／（缺）彌陀佛（缺）／（缺）地藏／（缺）軀，觀音菩薩一區，普爲師僧、父／母及一切眾生，／常得安樂，遠諸／永離苦，願俱登／正果，景雲二年八月八日／造成。⑭

第七個例子，約於武后時期（A.D.690～705），河南龍門清明寺洞一龕，〈甘大娘題記〉：

> 弟子甘大娘，奉／爲二親及以自身，／敬造觀世音菩／薩，坐藏菩薩二軀／，此功德普及法界／眾生，俱登佛果□。⑮

在龍門石窟或響堂山石窟中，題記常常會出現「俱登正覺」、「俱成佛果」的用語，並不限於地藏或是淨土造像，它所反映的，是一

⑫ 同前引書，第30條。
⑬ 同前引書，第31條。
⑭ 常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，頁28。
⑮ 同前引文，頁29。

種功德迴向的宗教情操。大乘佛教一向強調自利、利他，這種功德迴向的作法，即是大乘佛教精神的一種表現。

三、爲特定的亡者造像：這樣的題記例子也很多，在此也以有紀年者爲代表，共有四個例子。所謂特定的亡者，多是自己死去的父母親、夫、妻等人所造，跟前面淨土造像所說的「七世先亡」有別。第一個例子是武周垂拱三年（A.D.687），河南龍門袁弘勣洞一龕，〈兗州都督府戶曹路敬替妻范陽盧氏造像題記〉：

> 兗州都督府户曹／路敬，替妻范陽盧／氏，奉爲亡妣造地／藏菩薩一軀，願以／福因，上資冥路，垂／拱三年三月五日／造成記。⑯

第二個例子是武周長壽二年（A.D.693），河南龍門蓮花洞一龕，〈任智滿造像記〉：

> 長壽二年／四月二十三日，／任智滿爲／亡母敬造彌／陀像、地藏菩／薩、觀音菩／薩，願亡母／往生西方。⑰

第三個例子是約於武后時期（A.D.690～705），河南龍門惠簡洞一龕，〈清信女賈題記〉：

> 清信女賈，／爲亡夫造／七佛，又造／坐藏菩薩一區。⑱

第四個例子是唐長安年間（A.D.701～704），河北邯鄲南響堂第

⑯ 水野清一、長廣敏雄，〈龍門石刻錄錄文〉，第22條
⑰ 常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，頁28。
⑱ 同前引文，頁29。

1洞，〈造像記〉：

> 大周長安□□□□，爲亡妻陳，敬造觀世音／并、地藏□，□存□□□眷屬，一心供養佛。⑲

第五個例子是唐神龍三年（A.D.707），河南龍門龍華寺外一龕，〈尼恩恩題記〉：

> （缺）／造地藏菩薩一軀，／比丘尼恩恩爲亡妣，忌日／（缺）七月廿日成。／（缺）造地藏菩薩一軀，／比邱尼恩恩爲亡考，忌日／□月七日造成。敬造業道像七軀，比丘／尼恩恩，爲七世父母先亡（缺），／神龍三年七月十四日造成。⑳

爲亡者造像，一直是造像中的主要動機。在大乘經典中，多會鼓勵抄經、造像，以此功德，將來得生善處。因此，亡者的子女，或是夫、妻，爲了使自己的親人死後，得生善處，會爲亡者造像。第一個例子可作爲代表，文中說明造像的原因，是要「願以福因，上資冥路」，可以充分說明造像的心態。這些造像中，又可以看到地藏與淨土信仰結合的例子，第二個例子造彌陀、地藏、觀音，希望亡母得以往生西方。可見中國中古淨土信仰對中國社會的死後世界觀的影響力，的確很大。不過值得注意的是，此時的地藏信仰與死後世界的關係，可能只是與淨土信仰的結合上，或是與一般爲亡者造像做功德無異。地藏菩薩以專門拯救亡靈，或是冥界救贖者的形象出現，是盛、中唐以後地藏信仰的發展，此時似乎還未出現，這點將在下一章中詳述。

⑲ 水野清一、長廣敏雄，〈響堂山石刻錄文〉，第9條。
⑳ 水野清一、長廣敏雄，〈龍門石刻錄錄文〉，第707條

四、爲現實的利益而造：這裡所謂的現實利益，包括了乞求家人的平安，願自己身上的疾病，早日痊癒，消除口舌爭端等等。這裡蒐集了六個例子，其中之一爲李白代替竇滔所做的〈繡地藏菩薩像讚并序〉。第一個例子是唐麟德元年（A.D.664），河南龍門藥方洞，〈安喜縣丞張君實題記〉：

> 麟德元年五月六日，定／州安喜縣丞張君實，爲／法界眾生，合家眷屬，乞平／安，口舌消除，敬造地藏／菩薩一軀。男□□（缺）。㉑

以下四個例子，皆應爲唐代前期，河南龍門石牛溪一龕，〈裴羅漢題記〉：

> 清信佛弟子／裴羅漢，爲七／世父母，願身平／安，敬造地藏、／觀音十一面菩／薩各一軀，以斯／功德，散霑法／界眾生，咸同／此福。㉒

河南龍門蔡大娘洞一龕，〈景福寺尼九娘題字〉：

> 景福寺比邱尼九娘，爲亡母／郭敬造彌陀像一鋪供養，又爲／身患，敬造觀音、地藏各／一區供養。㉓

河南龍門老龍洞一龕，〈趙行整造像記〉：

> 佛弟子趙行／整，比爲患／腳得可，敬／造救苦觀／世音菩薩、地藏／菩薩一區，／爲七世父母、／妹，一心供養。㉔

河南龍門古陽洞一龕，〈□弘福妻□造像記〉：

㉑ 同前引書，第539條。
㉒ 同前引書，第402條。
㉓ 同前引書，第196條。
㉔ 同前引書，第301條。

> 汾州介休／縣弟／子，□／弘福妻□，／爲身患願／早恙，敬造／地藏菩薩／區，合家／供養。[125]

李白，〈地藏菩薩讚幷序〉：

> 大雄掩照，日月崩落。惟佛智慧大，而光生死雪，賴假普慈力，能救無邊苦。獨出曠劫，導開橫流，則地藏菩薩爲當仁矣！弟子扶風竇滔，少以英氣爽邁，結交王侯，清風豪俠，極樂生疾。乃得惠劍於眞宰，湛本心於虛空。願圖聖容，以祈景福，庶冥力憑助，而厥苦有瘳。[126]

如同前述，《十輪經》中的地藏菩薩除了向衆生演說正法之外，他可以也可滿足衆生一般生活的願望。因此，在上述的例子裡，可以看到衆生爲了現實生活的利益，而向地藏菩薩祈求身患早癒，願求合家平安的造像，也是不少。

綜合而論，從造像題記來看唐代前期的地藏信仰心態，我們大致上可以發現以上所述的四種類型：一、是求衆生俱得出家修道；二、願求衆生能登正覺、成佛果；三、爲死亡的家人而造；四、是爲自身、家人的利益而造。另外，三階教對地藏菩薩禮懺的信仰，與第一、二種類型是較爲相近的，因此，我們可以說這四種類型，構成了地藏信仰在唐代前期社會中的基本信仰心態。隨著時間的推移，地藏信仰的形象，產生了什麼樣的變化？而地藏信仰又是如何轉變，才更爲深入中國文化之中呢？這些問題，我將在下一章中，一一處理。

---

[125] 常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，頁29。

[126] 《全唐文》卷350，頁1500。

第三章 唐代後期：地藏信仰與死後救贖

地藏信仰在經過了唐代前期的發展之後，可謂已在中古中國社會的宗教生活之中，站立了腳跟。基於《十輪經》而來的地藏信仰，漸漸地在河南龍門、河北響堂山一帶的石窟造像中出現，而重視新譯本《十輪經》的三階教，也發展出對地藏菩薩懺悔的信仰，對地藏信仰的傳播產生重要的影響力。不過，從造像上來看，地藏、觀音，或是地藏、觀音、阿彌陀佛常有一起出現的例子，可見地藏信仰與淨土信仰有雜揉的現象。這樣的情況，反映了二個問題：一、是淨土信仰的流行，具有很大的影響力，其它的信仰常被其所吸收；二、地藏菩薩除了在三階教徒中，有特殊的地位之外，在一般民衆的心目中，其做爲彌陀的脇侍，與觀音菩薩成對地出現在造像中，顯示了地藏菩薩獨立特出的地位，還未被建立起來。地藏信仰要在中國中古的社會中，眞正地深化，恐怕還要經過一番轉折與發展，而這個關鍵點，就在地藏信仰與死後救贖信仰的合流上。在這一章中，我所討論的主題，即以這個現象爲主軸，討論地藏信仰如何與死後救贖信仰結合？在這個過程中，有那些因素讓這樣的結合成爲可能？而結合了死後救贖信仰之後的地藏信仰，又是

以怎麼樣的面貌展現在世人面前？這些問題，其起源或可在玄宗朝時即可見其端倪，但眞正地形成，多是在中、晚唐，因此，我將之歸納於唐代後期，來標明其階段發展的時間次序。

第一節　地藏菩薩與死後世界

唐代前期地藏菩薩的形象，從三階教的禮懺文，以及民間造像的題記看來，多是依《十輪經》而來。除了民間造像的部份有與淨土信仰合流，而與死後世界發生關聯之外，地藏菩薩與中國中古死亡文化的關聯，尚未全面性的展開。地藏菩薩在唐代後期，漸漸成爲幽冥世界的救贖者，恐怕與中國中古時期受佛教影響的死後世界觀，有極大的關連。今日我們所熟知的地藏菩薩，大都是做爲「幽冥教主」的地藏菩薩，其「地獄不空，誓不成佛」的大悲精神，成爲人人所習知的地藏本願，這些都顯示了地藏信仰的面貌與初傳之時，有著相當的不同。以下這一節，我所討論的主題，即爲地藏菩薩爲什麼會成爲死後救贖者的主要成因。

一、佛教傳入對中國死後世界觀的影響

中國自上古以來，對於死後世界的觀念，有其自身發展的軌跡。商周時代以王室爲中心的宗教系統中，人們相信死後可升天追隨先王，若是不能追隨於天上，至少也能追隨於地下。可見人死後歸於地下的觀念，起源甚早。到了春秋時代，人死後去「黃泉」，

似乎是普遍的觀念。但是「黃泉」於此時，尚無「冥府」的意味，它一開始可能指的是挖掘墓室時，所湧出的地下水，後來才逐漸成爲墓穴的喻稱。下至戰國時代，另外也發展出「幽都」的觀念，而且其中有統治者稱爲「土伯」，反映出官僚組織的觀念，也出現在死後的世界中。①這樣的觀念到了漢初得到進一步的發展，死後世界一如人世一樣，受到官僚機構的統治，統治官僚的名稱可能是「主贓郎中」、「地下丞」等，並且一如人世間有國王一般，地下世界的首長稱爲「主贓君」、「地下主」。而死後地下生活裡，一如人間世一樣，有歡樂的宴飲歌舞、車馬出巡，也有無可逃避的賦稅、勞役，反映了人世間人民生活的一般情形。②

在漢代，除了死後世界是在地下的觀念之外，另外也有「泰山治鬼」的傳說。泰山信仰起源甚早，可能早在周代以前即已開始有祭拜泰山的活動，並且在春秋時代已有人格化的泰山神存在。在戰國時代封禪思想開始萌芽，秦皇漢武皆行封禪，而封禪是以泰山爲祭天神、祀地祇的場所，因此在漢人的觀念中，泰山同時是通天求仙之路，也是祭祀地主、后土的地方。而祭祀地主、后土即與地下世界有關，這很可能是泰山治鬼觀念的淵源。再者，泰山成爲人死後的歸宿，可能與人死山葬的做法有關，而泰山爲幽冥世界的主管，則可能因爲它是五岳之首之故。而春秋時代即已人格化的泰山神，則在漢代被尊稱爲「泰山君」，而此泰山君隨著東漢晚期泰山治鬼的觀念日益突顯，也就成了中國死

① 蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（台北：允晨文化，1995），頁92－93。
② 同前引書，頁216－219。

後世界的主管。到了道教發展逐漸成熟之後，民間即以大官稱之，改稱爲「泰山府君」。③

魏晉南北朝，泰山府君及其吏臣的機能與地位，開始發生分化與變動，其首要原因，即是因爲佛教業力論、輪迴、地獄說的輸入。④佛教主張生前的善惡業力，將影響死後命運，因此泰山府君成爲對人們生前善惡罪業的審判者，並且仿照佛教經典的描述，增添了執行刑罰的設施（地獄）和鬼卒等。⑤這種死後的審判，與地獄受報的觀念，其實是印度佛教觀念，再加上中國地下世界官僚統治的結合。後來，佛教的死後審判者——「閻羅」（Yama－rāja），⑥逐漸凌駕於泰山府君之上，成爲如同人世間的王者，稱爲「閻羅王」，而泰山府君則如同人世間的尚書令一般，附有其它的僚屬，成爲閻羅王底下的

③ 以上有關泰山信仰與死後世界的關係，參考劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94：5（1997），頁1－9。相關的研究，尚可參考余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入氏著《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987），頁134－135。酒井忠夫，〈太山信仰の研究〉，《史潮》7：2（1937），頁70－118。

④ 佛典中記載有地獄的，包括了《佛說十八泥犁經》、《大方便佛報恩經》、《修行地道經》、《大樓炭經》……等31部的經典。詳細的討論，請參考蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（台北：台灣學生書局，1989），頁65－203。

⑤ 澤田瑞穗，〈泰山と東嶽大帝〉，收入坂本要編《地獄の世界》（東京：溪水社，1995），頁376。

⑥「閻羅」全名應爲「焰魔邏闍」、「閻摩羅社」、「琰魔邏闍」，爲Yama與rāja的簡稱，二人爲兄妹，共爲地獄之主，分別掌管男、女事，故又稱爲雙王。原爲古印度的神話人物，後來成爲佛教掌管地獄審判的主神。參考《佛光大辭典》，頁6340。

臣子。⑦受佛教影響的死後審判與地獄受報的觀念，成爲中國死後世界很重要的一部分，這在後世所流傳的大量冥報、再生、靈驗故事中，我們可以看到很多的例子。我們可以舉二個來說明佛教的影響力。首先，是有關死後審判的部分。《太平廣記》卷三八一引《廣異記》一則故事，唐開元年間中，長安縣尉裴齡死後受審判的故事，茲引受審的一段來說明：

> 主簿遣領（裴齡）付典，勘其罪福。典云：「君無大罪，理未合來」，齡便苦請救助。檢案云：「殺一驢，所以追耳。然其驢執是市吏殺，君第不承，事當必釋」。王坐，主簿引齡入。王問何故追此人，主簿云：「市吏便引，適以詰問」云：「實求腸，不遣殺驢」。言訖，見市吏枷項在前，有驢羊雞豬數十輩，隨其後。王問市吏：「何引此人」，驢便前云：「實爲市吏所殺，將肉賣與行人，不關裴少府事。」市吏欲言，其他羊豬等，各如所執。王言：「此人尚有數政官錄，不可久留，宜速放去，若更遲延。恐形骸隳壞」。因謂齡曰：「令放君回，當萬計修福。」⑧

這則故事，清楚說明了死後的審判一如人間，有主官、僚屬的層級

⑦ 泰山府君與閻羅王之間的關係，可從中古時期流行的冥報故事中，得知一二，唐臨，《冥報記》卷中，記載了一則故事，故事中云「天帝總統六道，是謂天曹。閻羅王者，如人天子。太山府君、尚書令、錄五道神，如諸尚書。」收入《大正新修大藏經》卷51，No.2082，頁793.b。當然，這一則故事中的冥界官僚體系，不見得代表當時所有人的觀念，畢竟死後世界觀是衆人想像的產物，很難說有統一的看法。

⑧ 李昉等編，《太平廣記》卷381（北京：中華書局，1961），頁3034。

一一斷勘，並且傳喚証人到案說明，如果罪証屬實，應按則受罰，如果無罪，則釋放復生。而死後世界的審判，其罪福刑罰是按照生前的行爲是否符合佛教所強調的善惡行爲來看。再者，有關地獄受報的部分，我們也舉一例，以爲說明。《太平廣記》卷三八二引《幽冥錄》，南朝宋有一人名爲趙泰，生前不行五戒十善，死後墮入冥界，成爲獄吏之一，故事記錄了他的冥界見聞：

> （趙泰）復到泥犁地獄，男子六千人，有火樹，縱廣五十餘步，高千丈。四邊皆有劍，樹上然火，其下十十五五，墮火劍上，貫其身體。云：「此人咒詛罵詈，奪人財物，假傷良善。」……復見一城。云：「縱廣二百餘里，名爲受變形城。」云：「生來不聞道法，而地獄考治已畢者，當於此城，受更變報。」入北門，見數千百土屋，中央有大瓦屋，廣五十餘步，下有五百餘吏，對錄人名，作善惡事狀，受是變身形之路。從其所趨去，殺者云當作蜉蝣蟲，朝生夕死，若爲人，常短命；偷盜者作豬羊身，屠肉償人；淫逸者作鵲鶩蛇身；惡舌者作鴟鴞、鵂鶹，惡聲，人聞皆咒令死；抵債者，爲驢馬牛魚鱉之屬。……。⑨

「泥犁」梵語爲Naraka，意即地獄之意。⑩泥犁地獄中有火樹、劍山，使生前行惡之人，飽受痛苦。生前未聞佛法之人，受此地獄苦報之後，還要進入變形城，轉生惡趣，根據生前惡業不同，受畜生之身。可見佛教的善惡果報、死後審判、報應輪迴的觀念，已與

⑨ 同前引書，頁740－741。

⑩ 參考望月信亨編，《望月佛教大辭典》，頁3574.c。

中國的死後世界觀念結合，成爲中古民衆宗教意識的一部分了。

二、佛教與死後救贖

佛教之所以要提倡因果報應、死後審判等觀念，無非是要人們按照佛教的道德觀念來生活，只要遵守戒律、奉行十善、供養三寶，死後則可得生善處。但若是生前未行善業，罪涉十惡、不敬三寶，則死後就會墮入地獄。因此，佛教之所以要強調地獄苦報，其實眞正的目的，是要做爲傳教的一種方便說法，希望衆生都能夠奉行佛陀的教法來生活。而佛教利用冥報、再生、靈驗等等的傳說故事，不斷地宣說地獄審判的恐怖，並宣稱以造像、念佛、誦經、抄經、齋僧、敬僧等方法能避免地獄的受報。因此，當人們按照佛教的做法，去逃離死後的審判時，佛教的教法也就因此而廣爲流傳了。所以，佛教的這種宣教方式，也使得其對中國的死亡文化，產生深刻的影響力，不論是有關死後的觀念、喪葬的儀式（七七齋、追福、追薦）、屍體的處理、生者與亡者的關係，幾乎都受到佛教的影響。⑪佛教也因此透過對中國死亡文化的滲透，而成爲中國文化的一部分。⑫在本文裡，我特別要提出來討論的，是中古時期所流行的冥報、再生、靈驗故事中，僧侶做爲死後救贖者的重要性，

⑪ 佛教與中國死亡文化的關係，遠比上述所說的複雜，不是光從佛教與地獄救贖的關係，就可以談的清楚的。與這個議題相關者，諸如佛教對生命輪迴的看法、對肉體的態度、往生淨土的信仰等，皆對中國的死亡文化有深刻影響。

⑫ 當然，佛教對中國文化的影響，死亡文化只是一部分，其它諸如人生觀、倫理、詩詞、小說、藝術等等，皆有影響。

這點很可能對地藏菩薩在玄宗朝天寶年間（西元八世紀中葉）以後，形象開始轉換，有極爲關鍵的影響力，以下試論之。

僧侶爲佛教所謂「三寶」之一，代表了佛法的宣揚者，因此，在佛教中不斷強調供養禮敬僧侶具有的很大的功德。故於佛教的靈驗故事中，除了強調造像、誦經、抄經的功德可免地獄苦報之外，僧侶做爲死後救贖者的角色，也一直被傳頌著。以下從中古時期所流行的冥報、再生、靈驗故事中，舉幾個例子來說明之。《法華經傳記》卷五，記載隋大業七年（A.D.611）秦州上邦縣人慕容文策，平日誦持《金剛》、《般若》、《法華經》，齋戒不闕，錯被閻王所追的故事：

> （獄吏）末後始唱（慕容文）策名，王問：「一生作何福業」，策即分疏：「一生已來，唯誦持《金剛》、《般若》、《法華》八部，《般若》晝夜轉讀，又持齋戒一日不闕」。王聞此言，合掌恭敬歎言：「功德甚深，付主司，細撿文簿，不錯將來」。其典執案諮王，未合身死，王即放還，且遣西行。立未去之間有沙門，可年十五六，執一明炬，於策前而過，續後又一沙彌，執明炬而過。策即捉袈裟挽住，願師救弟子，使者錯追將來，蒙王恩澤，撿文簿放還，不知去處，願師慈悲救護弟子，示其來路，二僧語策：「檀越持《般若》，轉讀大乘經典，好牢持齋戒故來救之。」⑬

這段故事說明慕容文策錯被閻王所追，但因平日誦經、齋戒不缺，

⑬ 僧詳，《法華傳記》卷5，收入《大正新修大藏經》卷51，No.2068，頁69.c。

因此，特有沙門來救之。這個例子顯示了冥界中沙門，扮演的是救助的角色。再者，《冥報記》卷下，記載唐貞觀年間，華州鄭縣人張法義，入華山伐枝，遇一僧侶，教其懺悔，其人死後，此僧進入冥界救之的故事：

> 錄事署發文書，令送（張法義）付判官，判官召主典，取法義案，案簿甚多，盈一床。主典對法義前，披撿之，其簿多先朱勾畢。有末勾者，典則錄之曰：「貞觀十一年，法義父使刈禾。義反顧張目私罵，不孝。合杖八十。」始錄一條，即見巖穴中僧來，判官起迎，問僧何事。僧曰：「張（法）義是貧道弟子，其罪並懺悔滅除。天曹案中已勾畢，今枉追來不合死。」……主典以張目事諮王。王曰：「張目在懺悔後，不合免，然師爲來，請可特放七日。」⑭

這個例子說明了僧侶在冥界中救其弟子的故事，僧侶以其在佛教三寶之一的地位，倍受禮遇，爲其弟子向閻王求情，使張法義特別受到寬宥，減其刑罰，可返人間七年（故事中云冥界七日，是人間七年）。《華嚴經感應傳》有一例，敘述垂拱三年（A.D.687）長安賢安坊郭神亮在冥界的遭遇：

> （郭神亮曰：）傾忽暴已，近蒙更生。當時有使者三人，來追至平等王所，問罪福已，當合受罪，令付使者引送地獄。垂將欲入，忽見一僧云：「我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行誦。」神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文。僧誦偈曰：「若人欲了知，

⑭ 唐臨，《冥報記》卷下，頁801.a－b。

> 三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」神亮乃志心誦此偈數遍，神亮及合同受罪者數千萬人，因此皆得離苦，不入地獄。⑮

此例更清楚地說明了僧侶在冥界中所扮演的救贖者角色。這樣的例子還很多，在此不能俱引，相關的例子中，包括了以齋僧功德爲亡者追福，免除地獄之苦；⑯再者，有僧侶鳴鐘發聲，響振地獄，受苦者一時解脫的故事。⑰還有一則是晚唐的例子，敘述胡僧（須菩提）入冥界救其本宗弟子的故事。⑱

而在這一類的冥報、再生、靈驗故事中，以造像、誦經、抄經、齋僧敬僧的方法，來免除地獄的苦報，其實其主要傳達的訊息，是要衆生供養、禮敬三寶，以達到興隆佛法的目的。造像是表達對佛菩薩的尊崇，誦經、抄經是對佛法的敬意，齋僧敬僧更是維持僧侶在社會中生存的必要手段。值得注意的是，在唐代前期的冥報、再生、靈驗故事中，佛教所提供的冥界救贖方法裡，很少見到直接向佛菩薩求救的。以觀世音菩薩爲例，其對衆生的救贖，多偏在人世間的危厄救濟，少見其在陰間救贖衆生，我找到的觀世音拯救亡者的三個例子中，有二個是觀音化作沙門形象來救贖亡者的。試舉其中一例，以爲說明：

⑮ 法藏集，《華嚴經傳記》，收入《大正新修大藏經》卷51，No.2073，頁175.c。
⑯ 例如《冥報記》卷下，北齊梁姓豪富的故事，頁797.a。
⑰ 見道宣，《續高僧傳》卷29，禪定寺僧釋智興的故事，頁695.c。
⑱ 見《太平廣記》卷180，頁733。

> 涼州徐曲，姓姚氏，少喪父母，不識恩分，長聞報恩緣，兩目流淚，更畫千手千眼觀自在六觀自在像，於舊宅而供養之。經一年半，全無微感，明年七月十四日夜，空中呼徐曲，不識所由，作問：「是誰？」答：「我是汝雙親也。恣造惡業，墮地獄吞熱鐵丸，去年二月十八日，六口沙門，威光赫赫，入地獄城。獄卒見生敬心，敢不遮礙。入地獄已，攝收光明，爲我等說法，初無識知，漸漸教誘，沒生天上者百千人，我等生第二天。……。」⑲

從上述引文可知，故事主角所供奉的六觀音，化做六位沙門，入地獄城，獄卒見沙門，生起尊敬心，沙門並爲地獄受苦衆生講說佛法，使他們得以升天。可見縱使是神通廣大、救苦救難的觀世音菩薩，在冥界救贖的故事裡，也是以沙門形象出現的。⑳這反映了僧侶作爲住持佛法、宣揚佛陀教義的代表人物，其地位應受到衆生的尊崇。因此在中國中古時期所流行的這些冥報、靈驗故事中，僧侶所扮演的死後救贖者的角色，其實是佛教爲了增強僧侶在社會中的地位，所要強調的。

當然，佛教強調以供養三寶的方式，來換取死後的救贖，如果只是爲了自身的死後利益，恐怕不可能在中國的社會中有如此大的影響力。中國社會的基本特質，在於其根深柢固的家族組織，所以

⑲ 非濁，《三寶感應要略錄》卷下，收入《大正新修大藏經》卷51，No.2084，頁853.b。另一個例子，見同書，頁852.c
⑳ 菩薩化作沙門，在地獄中說法，救贖衆生的例子，還有一例，也是見於同前引書中，故事敘述陀羅尼自在王菩薩，化作沙門，爲地獄中的受苦沙門說法。見頁855.c－856.a。

若是佛教所提供的死後救贖方式，與中國家族社會的祖先祭祀能夠合流，則佛教的影響力，才能在中國的社會中扎下深厚的基礎。而在中古中國社會中，逐漸流行的盂蘭盆節，即是佛教深入中國社會祖先祭祀活動的最好途徑。一方面，藉著目連的故事，傳達沙門入地獄救母大孝形象；另一方面，佛陀教導衆生，以齋僧供僧的功德，來追薦亡者，更使得佛教所強調的死後救贖方法，與中國社會的祖先祭祀合而爲一，強化了佛教所提供的死後救贖方式，在中國社會中的正當性。㉑因此，中古中國社會中，僧侶在冥界救拔亡者的形象，在這些傳說故事、歲時節日、追薦祖先的活動中，扮演著明確的角色。而這對地藏信仰在中古社會中的轉形與深化，有關鍵性的影響力，以下試論之。

三、 地藏菩薩與死後救贖

按照《十輪經》所述敘的地藏菩薩形象，是以神通力化現爲聲聞形，每日晨間從禪定起，在五濁惡世、末法時代，救贖墮入惡趣的衆生。原本《十輪經》中所指的惡趣衆生，指的是在五趣（人、阿修羅、地獄、畜生、惡鬼道）中輪迴的衆生，並不專指地獄中的衆生而言，但是爲什麼到了盛唐、中唐以後，地藏菩薩會逐漸成爲死後救贖的菩薩呢？其原因，與地藏信仰本身的性質，以及三階教的宣教方式有關，但是更爲主要的因素，恐怕是地藏菩薩與佛教的

㉑ 有關盂蘭盆節與中古佛教的關係，請參考 Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (New Jersey: Princeton University Press, 1988).

死後救贖傳說故事的結合。以下一幷討論之。

（一）惡趣救苦的地藏菩薩。

《十輪經》裡的地藏菩薩，做爲一大悲闡提，誓願要於五濁惡世裡，救度惡趣受苦的衆生。因此，基於《十輪經》而起的地藏信仰裡，地藏菩薩的基本形象，就是一位惡趣救苦的菩薩。但是，從惡趣裡救苦，轉換到冥界裡救贖衆生，這其間仍有一段的差距。要拉近這樣的差距，當以三階教的宣教方式，起了最大的作用。三階教自隋代創始人信行以來，即在其教法之中，強調衆生不以第三階佛法來修行，死後當墮入地獄的觀念，如《三階佛法》卷二云：

> （有見菩薩摩訶薩）猶不信佛，訾毀波若波羅蜜故，即是毀訾過去未來現在諸佛一切智、一切種智故，則破佛寶、破法寶、破僧寶。信邪魔，不信不解波若，不斷三毒，自高輕他。有見比丘，已能度得六百萬億、四萬億道俗，猶不免誹謗正法，毀訾賢聖，墮十方一切阿鼻地獄，等遍盡罪，猶不盡不得出。准依《摩訶衍經》〈泥犁品〉、《佛藏經》與多部經義同。㉒

在信行的教法當中，凡修行不合第三階衆生根機的教法，皆當墮入阿鼻地獄，其以地獄警示於人的作法，是非常的明顯的。而後來的三階教徒也常以地獄嚇人，在《法華經傳記》卷九中，即記載了這樣的事例：

> 僧孝慈，年可五十，幼少已來，依信行禪師說三階佛法，以修

㉒《三階教之研究》〈別篇〉，頁43。

> 苦行，常乞食爲業，六時禮懺，著糞掃衣，隨所至處，說三階佛法，勸誘朦俗。每說三階佛法時，嘗言：「不合讀誦大乘經典，若讀誦者，入十方阿鼻地獄，急須懺悔。」㉓

孝慈依三階教法，認爲讀誦大乘經典不當三階根機，當入十方阿鼻地獄，要避免此苦，應行懺悔之法。依第二章第二節中所論，自玄奘新譯本出現之後，三階教人重視對地藏懺悔，在窺基《西方要決釋疑通規》中，模擬三階教人口吻云：「方今之際，去聖時遙，下品凡愚，正合禮懺地藏菩薩」㉔可証三階教人禮懺地藏菩薩乃在於避免死後墮入地獄之苦。是故窺基法師揶揄三階教徒爲「恐落三塗，念地藏名，苦中望救。」而也就是如此，禮懺地藏菩薩的作用，乃有避免墮入地獄之效。但是值得注意的是，三階教的地藏懺悔，並未強調地藏是到冥界去救贖衆生，而是要在生活中，對地藏作禮懺，以避免死後墮入地獄。就這一點來論，三階教雖將地藏與冥界救贖連繫上，但是地藏要出現在冥界中，成爲救贖者，顯然還有一步之遙。

（二）地藏菩薩在冥界中救贖眾生的傳說

前述三階教雖將地藏菩薩與冥界救贖的關係搭接上，但是地藏要到冥界去救贖衆生，與前述中國中古時期，僧侶在冥界中救贖衆生的傳說應有很大的關連。類似的傳說中，地藏菩薩以僧侶的身份，出現在冥界之中，教導衆生免除地獄之苦的方法。法藏

㉓《法華傳記》卷9，頁92.b。

㉔ 窺基，《西方要決釋疑通規》，頁108.c。

（A.D.643～712）所集《華嚴經傳記》中，有一則發生於唐中宗文明元年（A.D.684）的故事，敘述王姓的京師人，在冥界中的遭遇：

> 文明元年，京師人，姓王，失其名。既無戒行，曾不修善，因患致死，被二人引，至地獄門前，見有一僧云：是地藏菩薩，乃教王氏，誦一行偈，其文曰：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」菩薩既授經文，謂之曰：「誦此偈，能排地獄。」王氏盡誦，遂入見閻羅王，王問此人，有何功德。答云：唯受持一句偈，具如上說。王遂放免，當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。㉕

這則故事與前引長安賢安坊郭神亮在冥界的遭遇，有極其類似的內容，只是原本的僧侶被地藏菩薩所取代了，這証明了地藏菩薩以聲聞僧侶的形象，與中古佛教的靈驗故事中的冥界僧侶，有合流的趨勢。上述的故事，其流傳的時間，應是在A.D.684～712年之間，而到了玄宗天寶年間（A.D.742～756）以後，地藏菩薩以僧侶的形象，出現在冥界救贖衆生的傳說開始增多，以下試舉四個例子來說明。

第一個例子是《太平廣記》卷一百，引《紀聞》記唐天寶五載（A.D.746），有一人名曰李思元，在冥界中遭遇地藏菩薩的事蹟：

> 門外眾僧數百，持旛花迎思元，云：「菩薩要見！」思元入

㉕ 法藏集，《華嚴經傳記》，頁167.a。

> 院，院內地皆於清池，院內堂閣皆七寶。堂內有僧，衣金縷袈裟，坐寶床。思元之禮謁也。左右曰：「此地藏菩薩也！」思元乃跪。諸僧皆爲贊歎聲，思元聞之泣下，菩薩告眾曰：「汝見此人下淚乎，此人去亦不久。聞昔之梵音，故流涕耳。」謂曰：「汝見此間事，到人間一一話之。當令世人聞之，改心修善。汝此生無雜行，常正念，可復來此。」因令諸僧送歸。㉖

文中對地藏菩薩的描述，是一位僧侶，著金縷袈裟，可見身份較一般僧侶尊貴，而地藏菩薩在地府中的院子，是遍地清池，七寶裝飾的堂閣，與淨土世界所描述的境界，有相符之處。因此，地藏菩薩在冥界之中，是以可使地獄眾生，得一清涼之境，獲得佛法慰藉的形象出現的。

第二個例子是《太平廣記》卷一百，引《紀聞》所記有一僧名曰齊之，在天寶五載（A.D.746）進入冥界的遭遇：

> 初齊之入，見王座有一僧一馬。及門，僧亦出，齊之禮謁，僧曰：「吾地藏菩薩也！汝緣福少，命且盡，所以獨追。今可堅持僧戒，舍汝俗事，住閒靜寺，造等身像七軀，如不能得錢，彩畫亦得。」齊之既蘇，遂乃從其言焉。㉗

齊之在閻王面前受審之時，旁有一僧一馬，而此僧侶正爲地藏菩薩。地藏教他要以持戒、造像的功德，來免除冥界的審判。

第三個例子是《太平廣記》卷三七九，引《廣異記》，時間是

㉖《太平廣記》卷100，頁671。
㉗《太平廣記》卷100，頁672。

天寶年間（A.D.742～755）犍爲參軍費子玉被招入冥的例子：

> 子玉持誦《金剛經》，爾時恒心誦之。又切念云：「若遇菩薩，當訴以屈。」須臾，王命引入，子玉再拜，甚歡然，俄見一僧從雲中下，子玉前致敬，子玉復揚言，欲見地藏菩薩，王曰：「子玉，此是也！」子玉前禮拜。菩薩云：「何以知我耶？」因謂王曰：「此人一生誦《金剛經》，以算未盡，宜遣之去。」王視子玉，忽怒問其姓名。子玉對云：「嘉州參軍費子玉。」王曰：「犍爲郡，何嘉州也。汝合死，正爲菩薩苦論，且釋君去。」子玉再拜辭出，菩薩云：「汝還，勿復食肉，當得永壽。」㉘

此例說明費子玉直呼要求見地藏菩薩，而地藏菩薩果然從雲端降下，爲其向閻王請求釋放。臨去之前，地藏菩薩並勸其不要食肉，可得永壽。

前面所舉的三則例子，有兩則出自唐牛肅所著《紀聞》，㉙一則出自唐戴孚所著《廣異記》，㉚這兩部筆記小說的作者雖然生卒年不詳，但是依據所記載的故事時間來判斷，應是流傳於八世紀中葉以後。中、晚唐時，另有一例，爲《太平廣記》卷一六〇，引《酉陽雜俎》中所記，有一人名曰孫咸，因爲被冥界府吏追來作

㉘《太平廣記》卷379，頁3019。
㉙《新唐書》卷59，〈志第49．藝文3〉（北京：中華書局，1975），頁1541。
㉚參見吳楓，《隋唐歷史文獻集釋》（河南：中州古籍出版社，1987），頁286。

証，遇地藏菩薩相救的故事：

> 有吏引一僧對事，僧法號懷秀，亡已經年，在生極犯戒，及入冥，無善可錄，乃紿云：「我常囑孫咸寫法華經」。敕咸被追對，初咸不省，僧固執之，經時不決，忽見沙門，曰「地藏」，語云：「若弟子招承，亦自獲祐」，咸乃依言，因得無事。……地藏令一吏送歸，不許漏洩冥事。㉛

《酉陽雜俎》爲段成式所作，其生卒年爲A.D.803～863年，因此，上述的故事，當是流傳於九世紀左右。

因此，由上述的這些例子可以看出，地藏菩薩在冥界中救贖衆生的傳說故事，應在八世紀中葉至九世紀之間已逐漸出現。而地藏菩薩與地下世界的關係，可謂益形緊密，有一例可以說明這種現象，是在《舊唐書》中，記載的一則發生在唐肅宗至德二年（A.D.757）頗爲有趣的史事：

> （至德）二年正月，思明以蔡希德合范陽、上黨兵馬十萬，圍李光弼於太原。光弼使爲地道，至賊陣前。驍賊方戲弄城中人，地道中人出擒之，敵以爲神，呼爲「地藏菩薩！」㉜

文中說明安史之亂叛軍史思明、蔡希德以十萬衆，圍李光弼於太原，而李光弼此時麾下精兵被郭子儀帶去靈武，故採一計，以地道至對方陣前，趁機擒人，敵人以爲是神靈，呼之爲「地藏菩薩」。

㉛《太平廣記》卷160，頁717。

㉜《舊唐書》卷200，〈列傳第150．史思明〉（北京：中華書局，1975），頁5378。

可見地藏菩薩在八世紀中葉已被想像成在地下世界的菩薩。可証上述的傳說，可能甚有影響力。因此，地藏信仰在融入中國文化的過程中，這是甚爲關鍵性的一刻，就是因爲地藏菩薩與地下世界的結合，使得地藏菩薩在唐代後期的民間信仰裡，逐漸建立其地位的特殊性。我們可舉中唐時期的一個例子爲証：唐德宗貞元六年（A.D.790）穆員（生卒年不詳）所作〈地藏菩薩繡像讚幷序〉云：

> 今年天之不佑我也甚矣！春三月，謫我以次妹安國寺律師之喪。夏四月，繼以伯姊楊氏夫人之酷。季妹前監察御史裴氏妻泣曰：人皆有姊妹，而我獨亡。所以發於骨髓者深，宜格於神明之聽。先是太夫人嘗爲安國繡地藏菩薩，逮卒哭而就，是夜季妹夢伯姊謂之曰：「嘗知是像，追護於我。」是用鬻衣充直，緘淚僱工，亦逮卒哭而就。嗚呼！萬聖一致乎。慈悲莫大於救苦，苦有生死之異，聖者亦隨之而殊。如周之六官，分天地四時之職，蓋同歸於理，而各有典司。若乃拔三塗，證六道，紓有生追往之慟，則菩薩超群聖焉。㉝

在穆員所作之序文中，強調「苦有生死之異，聖者亦隨之而殊」，就如同周禮六官一般，分爲天地四時，各有典司，職責不同。因此，說到拔三塗之苦，能夠紓解生者對亡者追弔之痛的，則地藏菩薩是超過其它的聖者的。在這一段序文中，將地藏菩薩作爲地獄三塗救拔亡者的角色的特殊性，可謂表達的淋漓盡致，不需要再多加說明了。因此，我們可以說地藏菩薩在死後冥界、地獄三塗救贖衆生的

㉝ 穆員，〈繡地藏菩薩讚幷序〉，《全唐文》卷783，頁3674。

角色，在西元八世紀中葉到九世紀之間左右，已經建立起來了，也因爲這種形象，使得地藏菩薩在民衆的心目中，開始與其它的佛菩薩有了區別，從而建立他在民間信仰中的特殊地位。

不過，值得注意的是，從前述的幾個例子來觀察，地藏菩薩在冥界救贖衆生的故事，雖然已經在八世紀中葉以後，日益增加。但是，地藏菩薩在這些傳說中所扮演的角色，其實與其它故事中的僧侶差異並不太大，都是教人要以持戒、造像、誦經、誦偈語方式，來免除地獄的苦報。因此，此時的地藏菩薩在佛教傳說之中，雖已在冥界救贖衆生，但是地藏菩薩要位在閻羅王之上，做爲幽冥世界的教主，其地位恐怕尚未建立起來。做爲幽冥教主的地藏，是地藏信仰後續更進一步的發展，這也將是下一節，所要處理的主題。

第二節　地藏與十王信仰的結合

地藏信仰經過了西元八世紀中葉以後，地藏菩薩在冥界救贖衆生的形象，已經在中國社會之中，逐漸地建立起來。而相對於在現實世界救苦救難的觀世音菩薩，地藏菩薩則成爲冥界救苦的大菩薩，從而奠定了其在民間宗教生活中的特殊地位。接下來的問題是，地藏信仰在中、晚唐的發展中，又有那些因素，讓地藏信仰與死後救贖的關係更爲緊密？本節將從二方面來討論這個問題，一、中、晚唐出現強調死後救贖的地藏經典；二、地藏信仰與十王信仰的結合。因爲，這兩方面的因素，恐怕是奠定了地藏菩薩成爲冥界教主的主要成因。

一、地藏經典與死後救贖

早期出現的地藏經典如《占察經》、《十輪經》，或是其它與地藏相關的密教經典，皆未強調地藏菩薩與死後世界的關係。但是，從遺存的敦煌文書來看，到了中、晚唐卻出現了二部與死後世界有關的地藏經典，一是《佛說地藏菩薩經》，一是《地藏菩薩本願經》，這二部經典的出現，對地藏菩薩在民間信仰的形象上，恐怕更強化了地藏菩薩成爲冥界救贖者的角色，對地藏信仰往死後世界發展的趨勢，應該有推波助瀾的效果。以下討論這兩部經典的相關問題。

（一）《佛說地藏菩薩經》

《佛說地藏菩薩經》在敦煌文書中，出現的數量不少，我能夠查到的，共有24件，[34]是所有的地藏相關經典，出現數量最多的。這部經典，內容相當簡短，今以P.3760號與S.431號二個寫本

[34] 英倫所藏有S.431、S.5892、S.6257、S.5618、S.5535、S.5531、S.5458、S.2247、S.5677、S.5672；巴黎所藏有P.2289、P.3748、P.3760、P.2873、P.3932；北京所藏有北.8276（金.062）；北.8277（帝.081）；列寧格勒所藏有孟.02720、孟.02721、孟.01293、孟1293A、日人中村不折所藏（據昭和法寶目錄）0819。以上，見黃永武編，《敦煌遺書最新目錄》（台北：新文豐出版公司，1985）。另外，上海博物館藏有48（41379），見上海古籍出版社、上海博物館合編，《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》第2冊（上海：上海古籍出版社，1993），頁21。再者，英倫所藏有S.431雖然目錄上爲《地藏菩薩本願經》卷下，但內容同時包括有《佛說地藏菩薩經》，見黃永武編，《敦煌寶藏》（台北：新文豐出版公司，1981）第3冊，頁484。

互校，可得全文如下：

> 爾時地藏菩薩，住在南方瑠璃世界，以淨天眼觀地獄之中受苦眾生，鐵碓擣，鐵磑磨，鐵犁耕舌，鐵鋸解身，鑊湯湧沸，猛火亙天，飢即吞熱鐵丸，渴則飲銅汁，受諸苦惱，無有休息。地藏菩薩不忍見之，即從南方來到地獄中，與閻羅王共同一處，別床而坐，有四種因緣：一者、恐閻羅王斷罪不平；二者、恐文案交錯；三者、恐未合死；四者、恐受罪已了，出地獄遲。若有善男子、善女人，造地藏菩薩像，寫地藏菩薩經，念地藏菩薩經及名者，此人定得往生西方極樂世界，阿彌陀佛前，蓮華化生，不可思議，具六神通，經歷十方。從一佛國至一佛國，從一天堂至一天堂。若有人造地藏菩薩像，寫地藏菩薩經，及念地藏菩薩名，此人定得往生西方極樂世界，此人捨命之日，地藏菩薩親自來迎，常與地藏菩薩共同一處。佛說此經已，一切世間天人阿修羅等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。
>
> 佛說地藏菩薩經一卷㉟

S.431號寫本中，另外附有「地藏菩薩護身陀羅尼」，這在其它的寫本中，很少見到，但因咒文文字漫漶，不易辨識，故無法寫出。從這部經典的信仰內容來看，它的重點有二個：一、是地藏菩薩到

㉟ P.3760、S.431分別收於黃永武編，《敦煌寶藏》（台北：新文豐出版公司，1981）第130冊，頁454。第3冊，頁484。另外，矢吹慶輝，也曾對《佛說地藏菩薩經》作校讎，但是因爲版本不同，與本文略有出入，見《鳴沙餘韻解說》（東京：岩波書店，1933），頁312。

冥界救贖衆生的四種因緣：「一者、恐閻羅王斷罪不平；二者、恐文案交錯；三者、恐未合死；四者、恐受罪已了，出地獄遲。」二、是若有人造地藏菩薩像，寫地藏菩薩經、念地藏菩薩名，此人定生西方極樂世界的淨土信仰。這中間包括了佛教的地獄救贖觀，也包括了淨土信仰，如此雜揉、混合式的信仰內容，很明顯的是一部僞造的經典。

有關這部經典，我想有幾點可以討論：一、從形式上來看，這部經有二種不同的形式，一是一般的卷軸寫本（見〔圖十二〕），一是折頁寫本（見〔圖十三〕）。這二種不同形式的經本的出現，與用途的不同，可能有關。卷軸寫本的功用，應多是爲亡者追福而抄寫，故出土的數量較多。而折頁寫本，是將卷軸以每四行一折的方式，折疊起來，讀誦時，可像手風琴一樣地展開。這種形式的寫經，在敦煌寫經中較少，出現的時間也比較晚，多是在八世紀末以後才出現。㊱這種折頁寫本，其特色是方便攜帶，有可能是僧侶在儀式中使用的本子。二、《佛說地藏菩薩經》在敦煌寫經中，很少是單獨出現的，多是伴隨著其它經典一起出現。以P.3760爲例，一起出現的經典，尚有《佛說觀音經》、《佛說續命經》。而其它一起出現的經典，有《般若波羅蜜多心經》、《解百生怨家經》、《天請問經》、《閻羅王受記經》等，這些經典，篇幅多不長，反映民間信仰追求簡單、速成的救贖心態，與經院中繁瑣哲學的經典研究，有著非常大的差異。這部經典雖然今日已不見流行，不過，

㊱ 藤枝晃著，徐慶全、李樹清譯，〈敦煌寫本概述〉，《敦煌研究》1996：2（1996），頁104。

從敦煌文書遺存的數量看來，它在中、晚唐的民間地藏信仰中，恐怕是一般人所最爲常見的地藏經典了。三、經中所強調的地藏菩薩到地獄救贖衆生的四種因緣，讓地藏菩薩與其它冥界救贖的信仰，產生了結合的契機，尤其是與十王信仰的結合上，這對後來的地藏信仰產生很大的影響力，下文中會繼續討論。四、地藏菩薩救贖冥界衆生最終的去處，是往生西方淨土世界，反映了淨土世界才是衆生最後想去的歸宿，因此，佛教的冥界救贖與往生西方常是一體的兩面，相輔而相成的。

（二）《地藏菩薩本願經》

要說到現代最爲人所熟知的地藏經典，恐怕非《地藏菩薩本願經》莫屬了。但是其眞僞的問題，卻頗成爭議。目前一般對《地藏菩薩本願經》的看法，基本上，是沿襲著《明代嘉興大藏經》的說法，認爲是唐代實叉難陀所譯。然而，此事甚爲可疑，一方面此經要到明代才被編入藏經，另一方面，唐代佛教目錄皆未曾著錄此經。因此，此經是否爲實叉難陀所譯，屢遭質疑。爲了要討論此經的眞僞，以及對地藏信仰的影響，先簡單說明經文大意，以做爲下面討論的基礎。

此經分爲上、下兩卷，卷上的主旨，在以地藏菩薩的本生故事，來說明其大悲本願，以及佛陀爲衆人解說禮拜供養地藏菩薩的方式及其功德。分爲以下四點來看卷上的內容：一、地藏菩薩前生曾爲婆羅門女、光目女，皆因其母不信三寶、或好食魚鱉，故而死後墮入地獄。地藏菩薩爲救母度脫地獄之苦，塑畫佛像、設供營齋，爲母追福，並且發下大悲本願云：

> 應有世界所有地獄，及三惡道，諸罪苦衆生，誓願救拔令離地獄、惡趣、畜生、惡鬼等，如是罪報等人盡成佛竟，我然後方成正覺。㊲

二、衆生從久遠劫以來，在生死六道中受苦輪迴，暫無休息，佛陀囑咐地藏菩薩云：

> 汝當憶念，吾在忉利天宮，殷勤付囑，令娑婆世界至彌勒出世已來衆生，悉使解脫，永離諸苦，遇佛授記。㊳

而地藏菩薩則對佛陀說到，要以遍滿百千萬億恒河沙世界的分身，來度化百千萬億的衆生，令其歸敬三寶，永離生死。三、地藏菩薩爲佛母摩耶夫人解說衆生造業差別，及其所受報應，復又敘述不同地獄中，種種殘酷的刑罰。四、佛陀爲普廣菩薩解說禮拜地藏菩薩的方法以及功德。其方法包括了合掌讚嘆、供養地藏像、轉讀此經、自書此經或教人書、自塑菩薩形像、教人塑畫，於地藏像前懺悔，或於十齋日，對佛菩薩諸賢聖像前，讀是經一遍。衆生實踐上述的方法，其功德可使女人不受女身，可使臨終之人，不墮惡趣，可使衆生千萬生中常生尊貴，可爲過去父母諸眷屬追福，可令居家無諸橫病，衣食豐溢。

卷下的主旨，在不斷地強調信仰地藏菩薩的利益，其重點有二：一、衆生舉心動念無非是罪，因此地藏菩薩教導惡習衆生，爲

㊲《地藏菩薩本願經》卷下，收入《大正新修大藏經》卷13，No.412，頁781.a。

㊳同前引文，頁779.b－c。

免死後墮入惡趣，應要行如下之法：

> 臨命終時，父母眷屬，宜為設福，以資前路。或懸旛蓋及然油燈，或轉讀尊經，或供養佛像及諸聖像，乃至念佛菩薩及辟支佛名字，一名一號歷臨終人耳根……緣是眷屬，為臨終人修此聖因，如是眾罪悉皆銷滅。若能更為身死之後，七七日內廣造眾善，能使是諸眾生永離惡趣，得生天人受勝妙樂，現在眷屬，利益無量。㊴

眾生眷屬為臨終者修福，其利益不僅止於臨終之人，生者可得更大的功德，地藏菩薩如是云：

> 若有男子女人，在生不修善因，多造眾罪，命終之後，眷屬小大為造福利，一切聖事，七分之中而乃獲一，六分功德生者自利。㊵

二、若有人信仰地藏菩薩，將可得諸般利益，例如堅牢地神向佛陀說，如果有人能夠在居處南方清潔之地，以土石竹木作其龕室，其中能塑畫乃至金銀銅鐵作地藏形像，燒香供養禮讚歎，則此人可得十利益：

> 一者、土地豐壤；二者、家宅永安；三者、先亡生天；四者、現存益壽；五者、所求遂意；六者、無水火災；七者、虛耗辟除；八者、杜絕惡夢；九者、出入神護；十者、多遇聖因。㊶

㊴ 同前引文，頁784.a。
㊵ 同前引文，頁784.c。
㊶ 同前引文，頁787.a－b。

而佛陀也再三地向觀世音菩薩及虛空藏菩薩詳細解說信仰地藏菩薩的諸多利益。

在敘述過經文的要點之後，接著討論經典的眞僞問題。《地藏菩薩本願經》如果為實叉難陀所譯，則此經應出現A.D.695～704年之間。㊷但是，《大周刊定衆經目錄》、《開元釋教錄》及《貞元錄》皆未著錄此經，而且一直遲至明代才編入藏經。因此，此經說是實叉難陀所譯，恐怕是託僞的成份居多。雖然如此，《地藏菩薩本願經》並不是在明代的時候才出現，早在宋代常謹所編集的《地藏菩薩像靈驗記》中，此經的部分內容即曾出現在常謹的序文之中，因此，至遲在北宋太宗端拱二年（A.D.989）時，此經已經出現，㊸而其大約的出現年代，應可往前推至晚唐的時候（下文將有相關的討論）。前面的討論認為《地藏菩薩本願經》的譯者不明，然其眞僞的情況又是如何呢？這個問題可以從《地藏菩薩本願經》與《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》兩者之間的關係來考察。

《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》在《大正藏》中，是《灌頂經》之卷第十一，而《灌頂經》一般沿用《歷代三寶紀》卷第七的

㊷ 據贊寧，《宋高僧傳》卷2所載，實叉難陀於證聖元年（A.D.695）乙未於東都大內大偏空寺翻譯，長安四年（A.D.704）回到于闐。雖然景龍二年（A.D.708）他又回到中國，但是「未遑翻譯，遘疾彌留，以景雲元年（A.D.710）十月十二日，右脇累足而終。」因此，實叉難陀譯經的時間，應是在A.D.695～704年之間。如果《地藏菩薩本願經》為他所譯的經典，則應該是出現在這個時間。見《宋高僧傳》卷2，頁31－32。

㊸ 參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁85－86。再者，敦煌寫本中，曾出現有此經的，共有三件，分別為北.0231〈地獄名號品第五校量布施功德因緣品第十〉、S.0431〈地藏菩薩本願經卷下〉、孟.00665〈卷上分身集會品第二〉，凡此，皆可証此經至遲至北宋初，即已存在。

看法，認爲是東晉帛尸梨蜜多羅所譯，[44]但是若依《出三藏記集》卷四所載，則《灌頂經》被歸入「失譯雜經」之類，因此是否是帛尸梨密多羅所譯，恐有疑義。再者，《出三藏記集》中有關《灌頂普廣經》一條，僧祐曾提到：

> 本名《普廣菩薩經》，或名《灌頂隨願往生十方淨土經》。（《灌頂經》）凡十一經，從《七萬二千神王咒》至《召五方龍王咒》，凡九經是舊集《灌頂》，總名《大灌頂經》。從《梵天神策》及《普廣經》、《拔除過罪經》，凡三卷是後人集，足十二卷，其《拔除過罪經》一卷摘入疑經錄中，故不兩載。[45]

文中說明《灌頂隨願往生十方淨土經》乃後人所集，才成爲《灌頂經》之卷第十二的，因此，其譯者與眞僞問題，頗成疑問。若是根據學者們的考証，除了最後一卷《灌頂拔除過罪生死得度經》確有梵本外，[46]其它諸卷的內容雜揉了許多道家以及六朝時民間俗信的成份，因此其餘十一卷恐怕多爲中國本土所編造的經典。[47]

《灌頂隨願往生十方淨土經》既然可能是中國所僞造的經典，

[44] 費長房，《歷代三寶紀》卷7，頁69.a。
[45] 僧祐，《出三藏記集》卷4，頁31.b。
[46] 同本異譯，包括有達摩笈多譯《藥師如來本願經》、玄奘譯《藥師瑠璃光如來本願功德經》、義淨譯《藥師瑠璃光七佛本願功德經》。參見《大正新修大藏經》卷14，No.449－451，頁401.a－419.a。
[47] 參考呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁150－152。另外，相同的看法，也可參見《望月佛教大辭典》，頁815。

而其與《地藏菩薩本願經》的關係，可從兩點來考量。第一、有關《地藏菩薩本願經》中的地藏菩薩前生故事光目女的故事，其最終的來源恐怕是來自於《灌頂隨願往生十方淨土經》。《地藏菩薩本願經》中的地藏菩薩前生，一爲婆羅門女，一爲光目女，二人皆爲救拔在地獄受苦的母親，設供營齋、塑畫佛像，以此福事，來爲亡過的母親追福。這樣的故事，與晚唐敦煌所出現的目連救母變文，十分類似，恐怕是受到其影響而創作的。而目連救母變文，雖然脫胎自《盂蘭盆經》，但其故事中有關目連之母，不敬沙門，死後墮入地獄的傳說，恐怕是來自於《灌頂隨願往生十方淨土經》，相關的考証工作，日本學者吉岡義豐已做過，[48]在此不再贅言。因此，《地藏菩薩本願經》中的地藏前生故事，其最終來源，可能也應推至《灌頂隨願往生十方淨土經》。若是如此，則其爲僞經應是可以確定的事情。再者，《地藏菩薩本願經》受到目連救母變文的影響，而創造出婆羅門女、光目女的角色來作爲地藏菩薩的前生，這點對地藏信仰在中國中古時期以後的發展有很大的影響力，因爲宋代以後，地藏信仰與盂蘭盆節有合流的趨勢，恐怕就是這樣的緣故。

第二、上述的推論，似乎是間接的推論，但是以下的說法，也許較能証明《地藏菩薩本願經》是受《灌頂隨願往生十方淨土經》所影響的中國僞造經典。在前面介紹《地藏菩薩本願經》內容時，曾引經文云：「若有男子女人，在生不修善因，多造眾罪，命終之後，眷屬小大爲造福利，一切聖事，七分之中而乃獲一，六分功德生者

[48] 參考吉岡義豐，〈盂蘭盆經・目連變の原型話について〉，收入氏著《吉岡義豐著作集》卷2（東京：五月書房，1989），頁143－154。

自利。」這種看法，恐非印度經典所有，而是《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》所提出的，其文曰：

> 普廣菩薩復白佛言，又有眾生不信三寶不行戒法，或時生信，或時誹謗，或時父母兄弟親族，卒得病苦緣此命終，或墮在三塗八難之中，受諸苦惱，無有休息。父母兄弟及諸親族，為其修福為得福不。佛言：普廣，為此人修福七分之中為獲一也。何故爾乎，緣其前世不信道德，故使福德七分獲一。㊾

再者，《地藏菩薩本願經》〈如來讚嘆品〉中佛陀對普廣菩薩宣說信仰地藏菩薩的利益，而此普廣菩薩即是《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》經中的主角。所以，《地藏菩薩本願經》的內容即然受到中國僞作經典的影響，它應該也是一部中國本土所僞作的經典。㊿另外，經文卷上的部分，曾提及十齋日的作法，這種在特定日子持守齋戒的來源，雖是源自於印度原始佛教，但在輸入中國的過程中，頗有受到中國本土宗教、風俗的影響，由此也可知此經應為中國所僞造的經典，這點將在下一節討論〈地藏菩薩十齋日〉時，再做詳細的討論。

經過上面的討論後，我們可以得知，中、晚唐出現的二部地藏經典，皆是中國本土僞造的經典，而從這二部經典的內容看來，它其實反映了地藏信仰在八世紀中葉以後逐漸往冥界救贖方向發展的

㊾《灌頂經》卷11，收入《大正新修大藏經》卷21，No.1331，頁530.a。

㊿以上有關《地藏菩薩本願經》受《灌頂經》的影響，參考酒井忠夫，〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，《齊藤先生古稀祝賀記念論文集》（東京：刀江書院，1937），頁644－645。

趨勢。而且，這二部經典的出現，也強化了地藏菩薩在冥界救贖眾生的地位，這樣的發展，並具體表現在與十王信仰的結合上。以下討論地藏與十王信仰的結合。

二、地藏與十王信仰的結合

十王信仰可以《十王經》為具體的代表，目前所發現最早的《十王經》敦煌寫本是A.D.908年時所寫的，(51)因此，十王信仰出現在晚唐時期，應是可以確定的事。所謂《十王經》，僅是簡稱，其全名應為《佛說閻羅王受記令四衆逆修生七齋功德往生淨土經》，(52)在敦煌寫經中有為數不少的寫經遺留下來，(53)反映了十王信仰在晚唐至北宋的敦煌地區，是一個興盛的信仰。以下先簡單討論《十王經》與十王信仰，接著再討論地藏與十王信仰的結合。

（一）《十王經》與十王信仰要點

首先，討論《十王經》的眞僞與起源。目前敦煌寫經中的《十

(51) 參考 Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), p. 8.

(52)《十王經》題名並不一致，其名稱包括《佛說閻羅王受記令四衆逆修生七齋功德往生淨土經》、《佛說閻羅王受記勸修生七齋功德經》、《佛說閻羅王授記經》、《閻羅王預修生七往生淨土經》、《閻羅王預修生七往生淨土經》、《佛說閻羅王經》、《佛說十王經》等。參考黃永武編，《敦煌遺書最新目錄》。

(53) 現存敦煌《十王經》寫本，可參考Stephen Teiser前引書，附錄十，pp. 239－241。

王經》，大致上有二個版本，一是沒有插圖，也沒有四川成都大慈聖寺僧藏川所撰寫的讚文，現存敦煌寫經中S.3414、S.2489、S.2815、S.4530等屬於這一類，本文爲了方便起見稱之爲「甲本」；另一種有藏川所寫的讚文，有一些並附有十王審判的插圖，這類的敦煌寫經，可以P.2003、P.2870、S.3961等爲代表，本文稱之爲「乙本」。[54]這二種版本的《十王經》，內容稍有出入，繁簡不一，當以甲本爲早出，乙本爲晚出，[55]反映了十王信仰在發展的過程中，是由簡到繁的趨勢。因此，討論十王信仰的起源，當以甲本爲討論的基礎。

《十王經》爲一僞經，是非常清楚的事實，不需要多加解釋。但是要討論其僞作淵源，恐怕得回到前面已經討論過的《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》上。今以敦煌寫經S.3147爲甲本代表，說明《十王經》與《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》之間的關係。《十王經》甲本一開頭，即云：「如是我聞，一時佛在鳩尸那城阿維跋提河邊，婆羅雙樹間，臨般涅槃時。」[56]而《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》開頭曰：「聞如是，一時佛在鳩尸那竭國娑羅雙樹間，爾時世尊般涅槃時。」[57]再者，《十王經》甲本云：

若是生在之日，作此齋者，名爲預修生七齋，七分功德，盡皆

[54] 有關這二種版本的《十王經》，可參考杜斗城，《敦煌本「佛說十王經」校錄研究》（甘肅：甘肅教育出版社，1989）。

[55] 參考酒井忠夫，〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，頁631－641。

[56] 杜斗城，《敦煌本「佛說十王經」校錄研究》，頁46。

[57] 《灌頂經》卷11，頁528.a。

得之。若亡歿已后，男女六親眷屬爲作齋者，七分功德，亡人惟得一分，六分生人將去，自種自得，非關他人與之。[58]

這種「七分功德，亡人惟得一分，六分生人將去」的觀念，在前面討論《地藏菩薩本願經》時，已經知道是出自於《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》。另外，《十王經》甲本中所出現的普廣菩薩，正是《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》中的主角。可証，最初的《十王經》是以《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》爲僞作的底本的。而晚出的乙本，改去甲本的部分內容，並加上七字一句的讚文，部分寫本並附有插圖。讚文的部分，是成都大慈聖寺僧藏川仿照淨土教僧侶法照（中唐時人，生卒年不詳）所著《淨土五會念佛略法事儀讚》及《淨土五會念佛誦經觀行儀》所撰述的。[59]因此，乙本已經比較看不出來《十王經》最初的原始面貌了。

再者，討論《十王經》的內容與十王信仰的性質。《十王經》的內容，是在勸人爲免死後墮入惡趣，應於每月二時十五日三十日，預修生七齋，供養三寶。若是家中有人亡故，則應在亡者死後一七日乃至七七日、百日、一年、三年，爲亡者作齋，以免亡者在經過冥間十王的審判時，遭到十王的留滯，因而在冥界中受苦。以下引《十王經》甲本的一段話，來看《十王經》的大概內容：

若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆姨，預修

[58] 杜斗城，《敦煌本「佛說十王經」校錄研究》，頁47。

[59] 以上有關《十王經》與《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》的關係，以及《十王經》乙本的討論，參考酒井忠夫，〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，頁613－614、頁642－643。

> 生七齋，每月二時，十五日三十日。若是新死，從死依一七計至七七、百日、一年、三年幷須請此十王名字，每七有一王下檢察，必須作齋，功德有無，即報天曹地府，供養三寶、祈設十王，唱名納狀，狀上六曹官、善惡童子，奏上天曹地府冥官等，記在名案，身到日時，當使配生快樂之處，不住中陰四十九日，身死已後，若待男女六親眷屬追救命，過十王若闕一齋，乖在一王，幷新死亡人，留連受苦，不得出生，遲滯一劫，是故勸汝，作此齋事。如齋日到，無財物及有事忙，不得作齋請佛，延僧建福，應其齋日，下食兩盤，紙錢餧飼，新亡之人，幷歸在一王，得免冥間業報飢餓之苦。⑹

七七齋早在北魏孝明帝神龜元年（A.D.518）時，即已出現在中國史書之中，在唐代已經成爲民間所流行的佛教喪禮。⑹而在亡者死後百日、一年、三年爲亡者作齋，是融合中國傳統小祥、大祥、三年祭的祭禮。⑹再者，所謂的十王，爲秦廣王、宋帝王、初江王、五官王、閻羅王、變成王、太山王、平正王、都市王、五道轉輪王，爲亡者中陰身在冥界的十位審判者。這十王的來源，各不相同。秦廣王、宋帝王、初江王不見於以前的文獻中，是《十王經》所創。而五官王，見於《灌頂經》卷12，恐怕也是中國人所創。閻羅王是印度的地獄審判者，平正王可能來自於摩尼教的影響，變成王是受佛道教影響的冥間神祇，太山王則是傳統中國死後世界的管理者，都市王可能源自於《淨度三昧經》，五道轉輪王則來自佛經中的五道大神、五道將軍。⑹配合亡者在十王受審的時間，亡者家人分別爲其「作齋請佛，延僧建福」，以免因生前罪業受懲罰，在冥間留滯不得往生善處。因此，《十王經》的性質，與其說是經典，不如說是行十齋的科文，這從《十王經》乙本的內容與形式，可以看的更爲清楚。而十王信仰的性質，也就是結合佛教七七齋與中國傳統小祥、大祥、三年祭的一種的冥間救贖儀式，它反映的是中國、印度，甚至是中亞死後世界觀的一種結合。

十王信仰在晚唐五代的社會中，應是十分地流行，在敦煌一地裡，除了遺留下爲數不少《十王經》之外，敦煌寫本中也保存有若干逆修十王齋的願文，如S.4624、P.2044、S.5639、S.2717等諸

⑹ 杜斗城，《敦煌本「佛說十王經」校錄研究》，頁46－47。

⑹ 《魏書》卷83（北京：中華書局，1974），〈列傳第71．胡國珍傳〉云：「國珍年雖篤老，而雅敬佛法，時事齋潔，自強禮拜。……神龜元年（A.D.518）四月……十二日薨，年八十。……太后還宮，成服於九龍殿，遂居九龍寢室。肅宗服小功服，舉哀於太極東堂。又詔自始薨至七七，皆爲設千僧齋，令七人出家。百日設萬人齋，二七人出家。」見頁1834－1835。七七齋在民間喪俗的影響力甚大，縱使是排佛之人，如唐代的姚崇也不能免俗，在其〈遺令誡子孫文〉中，他批評佛教勸人以抄經、造像、布施等方式，爲人追福的作法，是「損耗生人，無益亡者」的做法。但是對七七齋，他並未完全抱持反對的態度。他說到：「吾亡後必不得爲此弊法，若未能全依正道，須順俗情，從初七至終七，任設七僧齋，若隨齋須布施，宜以吾緣身衣物充，不得輒用餘財，爲無益之枉事。」，見《全唐文》卷206，頁930。

⑹ Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, p. 26.

⑹ 十王的由來，參考酒井忠夫，〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，頁618－627，以及Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 171－179.

寫本中即有這類的願文。[64]另外，也有爲亡者行十齋例子，如五代時人翟奉達爲亡妻行十齋，即爲很有名的例子。[65]晚唐著名詩人司空圖（A.D.837～908）曾撰有〈十會齋文〉、〈迎修十會齋文〉，從內容來看，即是爲行《十王經》十齋而作，反映了十王信仰的影響力，恐怕也及於士人的宗教生活之中。[66]

（二）地藏菩薩與十王信仰

地藏信仰在經過了中、晚唐的發展之後，地藏菩薩成爲冥間救贖者的傾向越趨明顯。而十王信仰，一方面宣說死後十王的審判是不可避免的，另一方面，它又提供了生七齋、十齋的作法，使得生者、亡者獲得救贖的管道。即然地藏信仰與十王信仰同樣提供了死後救贖的可能性，二者的合流，毋寧說是一件自然的事。當然，地藏信仰與十王信仰的結合，不可能憑空而來，仍會有一些彼此相合的接榫點，而這個接榫點，除了前述二者皆強調死後的救贖之外，當與前文所討論的二部地藏經典有關，以下試論之。

前文曾提及敦煌寫經中，有爲數不少的《佛說地藏菩薩經》，

---

[64] 分別見於黃徵、吳偉校注，《敦煌願文集》（長沙：岳麓社，1995），頁124、頁164、頁208－218、頁711。

[65] 見前引書，頁930－931。翟奉達爲亡妻行十齋的例子，Stephen F. Teiser 曾作過相當細緻的研究，見氏著，*The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, pp.102－121.

[66] 見《全唐文》卷808，頁3812。其中〈十會齋文〉云：「伏願諸王及五道六曹眞官，永作尊神，益匡善道，使幽冥共仰，靈蠢知歸。」可知十會齋，即是依《十王經》所行的十齋。

其簡短的經文內容，符合了民間尋求簡單、速成的救贖心態。而它對地藏信仰的影響，並不僅於此，它另外也提供了一個與十王信仰結合的契機，因爲經中明言地藏菩薩「從南方來到地獄中，與閻羅王共同一處，別床而坐」，爲的是有四個原因：「一者、恐閻羅王斷罪不平；二者、恐文案交錯；三者、恐未合死；四者、恐受罪已了，出地獄遲。」因此，在現存附有插圖的《十王經》當中，我們常可見到地藏菩薩坐在閻羅王、或五官王身旁。如〔圖十四〕、〔圖十五〕中所見到的地藏菩薩即是坐在五官王身旁，至於兩圖地藏菩薩造形的差異，將在下一節中詳述。

另一個對地藏與十王結合有更大影響力的因素，恐怕是《地藏菩薩本願經》。一方面，《十王經》中「七分功德，亡人惟得一分，六分生人將去」的觀念，與《地藏菩薩本願經》的觀念相同，皆是受到《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》的影響，反映了這二部經典，有其共同的來源。另一方面，《地藏菩薩本願經》卷下〈閻羅王衆讚歎品〉第八中強調地藏菩薩在冥界救贖衆生的大悲本願，因此獲得閻羅王、諸大鬼王的讚嘆擁護，使他們也發下誓願，要在生死中擁護衆生，[67]這很可能是使得地藏菩薩位在冥界十王之上的主要契機。這點可由五代時期有關地藏十王圖的傳說，得到印証，以下摘引宋代常謹所編的《地藏菩薩像靈驗記》〈清泰寺沙門智祐感應地藏記〉的內容，以爲說明：

> 沙門智祐是西印度人也，天福年（A.D.947）中來，至而住清

---

[67]《地藏菩薩本願經》卷下，〈閻羅王衆讚歎品〉第8云：「爾時，佛告地藏菩薩，是大鬼王於生死中擁護衆生，是大士慈悲願故。」，見頁785.c。

> 泰寺，所持經像中，有地藏菩薩變像幷《本願功德經》梵夾，其像相者，中央圓輪中，畫菩薩像，冠帽，持寶錫，左右有十王像，各五人，左五者：一、泰廣王；二、初江王；三、宋帝王；四、五官王；五、閻羅大王。右五者：一、變成王；二、太山王；三、平等王；四、都市王；五、五道轉輪王。一一各具司命、司錄、府君、典官等。自說緣起曰：昔印度有菩薩，慈悲救世，發大誓願，爲救三塗受苦眾生，畫地藏像，往十王城，告敕之曰：「我有願能救三塗苦，今受請欲利益之。」十王合掌敬諾，以爲左右布烈，白像言：「一切眾生皆屬大聖，任意欲化，我等爲伴，助聖化爾。」時尊像微笑：「善哉！眾生罪業，不久得輕微。」即放大光明，照三途器。所照眾生，諸苦休息。此印度菩薩入利益眾生三昧，祈請大王，所與大利也。彼菩薩自圖所見形本像加十王等，此其靈像也。[68]

姑且不論這位印度的沙門智祐，是否確有其人，其持來《（地藏菩薩）本願功德經》梵夾一事，應是虛構的，目的應是在爲了証實《地藏菩薩本願經》爲一部眞經。但是，有趣的是，這則傳說提供了地藏與十王結合的神話來源。故事中說到有一位印度菩薩，有大悲誓願，要救三塗罪苦眾生，他畫了地藏像，前往冥界十王城，告敕十王，要以大悲誓願，救度三塗眾生。而十王站立在這位菩薩的左右，答應助之化度惡趣眾生。這位菩薩畫下它所見的情形，這便成了地藏十王圖的由來了。很明顯的，這位印度菩薩正是地藏菩薩本人的化身，而其所發誓願，也正是地藏菩薩在《地藏菩薩本願

[68] 常謹，《地藏菩薩像靈驗記》，頁184。

經》中，不斷強調的救贖六道、三塗罪苦眾生的大悲本願，而十王同意助其化度三塗眾生的情況，不正是《地藏菩薩本願經》中閻羅王與諸大鬼王因爲地藏大悲本願，而擁護助化的翻版嗎？所以這也是爲什麼這則傳說一開頭，即將地藏菩薩變像（地藏十王圖）與《地藏菩薩本願經》一起介紹出場的原因吧！由此可証，地藏信仰與十王信仰的結合，是因爲《地藏菩薩本願經》爲地藏與十王的結合，提供了神話的來源之故。[69]而地藏信仰在經過了這一番發展之後，成爲十王之上的大菩薩，奠定其冥界教主的地位。

再者，地藏與十王信仰結合之後，地藏信仰在民間喪葬儀式中，也起了更爲重要的作用，透過七七齋或是十齋的進行，當可強化地藏菩薩在當時人的心目中，冥界救苦的形象。而地藏信仰與佛教喪葬儀式的結合，更使得地藏信仰與中國文化中的生命禮儀發生了聯繫，對地藏信仰在中國社會的深化，當有深遠的影響。有關地藏與十王信仰結合之後的信仰實例，我將在下一節中，藉由現存的地藏十王造像，做更多的討論。

第三節　唐代後期至北宋前期地藏信仰實例

經過前面二節的討論，可知地藏信仰在中、晚唐的發展主軸，

[69] 《十王經》傳至日本後，被重新編撰而改名爲《地藏菩薩發心因緣十王經》，見眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁124－130。從經名上來看，日人所僞造的《十王經》，也是特別重視地藏本願與十王之間的關係。從這點來看，也可以証明我的論點應是正確的。

是以死後救贖的方向爲主，而與唐代前期有所不同。當然，唐代前期基於《占察經》、《十輪經》而起的地藏信仰在後期仍然發揮著影響力，只不過在民間的信仰活動中，地藏菩薩的形象已經成爲冥界救贖的大菩薩爲主。在這一節當中，我將討論唐代後期至北宋前期地藏信仰的實際例子，主要的焦點，將放在地藏造像、地藏菩薩十齋日、密教與地藏信仰等三個主題。這裡所謂的唐代後期至北宋前期，大約是九世紀中葉到十一世紀初（ A.D.848～1035 ）的時間，因爲宗教現象有其沿續性，畢竟不同於政權的輪替一般，有清楚的時間區隔。因此，爲了清楚說明地藏信仰的階段性特質，這一節中所討論的實例，也包括了一些五代、北宋前期的例子。

一、唐代後期至北宋前期的地藏造像

唐代後期至北宋前期的地藏造像，其實反映了中、晚唐以後地藏信仰的發展，所以我們可藉造像內容的分析，來了解民間實際的地藏信仰內含與轉變。以下試論之。

（一）唐代後期至北宋前期地藏造像分佈概況[70]

在第二章第一節，討論唐代前期地藏造像的時候，我依據本文附錄二來觀察，得知在玄宗朝之前的地藏造像基本上是以河南龍門石窟爲中心。到了玄宗時期，地藏造像的區域，除了龍門石窟之外，敦煌的地藏造像日益增加，而到了晚唐、五代北宋前期，則除

[70] 必須先聲明的是，這裡所謂的地藏造像，皆以現存者爲討論的對象，雖然不能全完反映當時的造像實況，但也應能看出當時地藏造像的大致狀況。

了敦煌一地之外，四川地區也開始出現大量的地藏造像，而且時間越往後，地藏造像的數量上也越增加。[71]唐代前期地藏造像出現在龍門石窟，是因爲唐代前期佛教造像的中心，是在洛陽一帶。而中、晚唐以後，地藏造像漸往其它的區域散開，當與玄宗朝開始，佛教石窟的造像，分散到中國的敦煌、四川、浙江等周圍地帶的現象有關。玄宗朝時期是佛教石窟造像，由過去集中在中央，漸漸轉向地方的轉捩點。一方面，帝王不再如過去護持佛教的君主一般，那樣的支持佛教譯經、開窟造像等活動；另一方面，在兩京十分興盛的禪宗，自然也不會鼓勵大興土木興建佛寺，或是開鑿大型石窟。再者，兩京爲雖爲佛教的中心，但在盛唐以後地方士人崛起之後，地方上的佛教活動日益興盛，佛教的活力，漸由中央轉入地方。[72]也就是因爲如此，在中、晚唐以後，已看不到龍門石窟有地藏造像的出現，而是集中在敦煌、四川等地。

（二）地藏造像的內容及其反映的信仰現象

從附錄三的統計中，我們可以發現，地藏造像的內容，不論在什麼時候，單尊的地藏造像，一直都是地藏造像的主流，但除此之外，盛唐至中唐（ A.D.705～847 ）的時間裡，還流行地藏與觀音成對出現的造像，而到了晚唐、五代以後，除了上述的造像之外，又加入了數量衆多的地藏十王像，並且單尊的地藏像，也出現了被

[71] 請參考本文附錄二、三。據附錄三所做的統計，大致可以看出從初唐到北宋前期，地藏造像的數量的確有增加的趨勢。

[72] 有關盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變，參考顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《中研院史語所集刊》66：2（ 1995 ），頁559－573。

帽地藏的新樣式。[73]因此，從地藏造像的趨勢上看來，其所反映的現象與地藏信仰的發展，是非常相符的。地藏與觀音成對出現，在初唐時即已經開始，反映了地藏信仰在一開始的時候，即與淨土信仰有合流的現象。到了盛唐與中唐，這一類的造像似有成爲另一主流的趨勢，而此時，也正是地藏信仰開始往死後救贖方向發展的時候。雖然地藏菩薩的角色，是要解救三塗、惡趣衆生爲主，但是其最終的去處，皆是要到西方淨土世界，這點從《佛說地藏菩薩經》的內容來看，即可得知。因此，地藏菩薩冥間救贖的角色與往生西方的淨土信仰是相輔相成的，所以地藏與觀音成對出現的造像數量不減反增，應是合理而自然的現象。不過，值得注意的是，晚唐地藏與十王信仰結合以後，地藏十王像大量地增加，這其中所透露的信仰嬗遞的現象，反映了地藏十王信仰在民間的宗教活動中的分量日益增加。有關地藏與觀音一起出現的例子，在第二章中已經舉例說明過了，故此處就不再贅言。以下討論晚唐的單尊圓頂地藏像，以及晚唐至北宋前期之間所出現的被帽地藏像、地藏十王圖。

晚唐時期單尊圓頂地藏像，在敦煌一地出土的幡像中，爲數不少，試舉二例討論之。首先參見〔圖十六〕，此圖爲一絹本設色的掛幡，地藏菩薩呈圓頂沙門形，站立在蓮台之上，右手持火焰如意寶珠，左手結施無畏印。再者，〔圖十七〕也是掛幡，圓頂沙門地

[73] 依照本文附錄三來看，這段時間裡，地藏與觀音一起出現造像共有20個，若是加上地藏與觀音再加上諸如彌陀、彌勒等造像，則地藏與觀音一起出現的造像共有28個，與單獨的地藏造像數量相當。而到了晚唐到北宋前期的時候，除了之前已有的造像內容之外，另外，也出現了有28個地藏十王造像的例子，反映了地藏十王信仰的普及。

藏立像，身飾瓔珞、手環、珥環，手結月牙印，[74]是密教造形的造像。晚唐敦煌、四川等地，不論是單尊的地藏像，或是地藏十王像，地藏菩薩常常是以被帽的形式出現在世人面前，單尊的被帽地藏像，可見〔圖十七〕、〔圖十八〕。〔圖十七〕是五代時期的作品，被帽地藏於蓮座上結跏趺座，右手持錫杖，左手持如意寶珠，身飾瓔珞，頭光、背光皆有火焰紋，是受到密教影響的造像風格。在主尊地藏菩薩的下方，繪有一雙手合什的供養人。〔圖十八〕也是一幅單尊被帽地藏像，年代是北宋建隆四年（A.D.963），地藏菩薩於蓮座上左舒半跏，這是地藏造像比較常見的姿態，右手持錫杖，左手持如意寶珠，在地藏菩薩圓形的背光外側，並繪有六道輪迴像。地藏菩薩的兩側並有二尊普門菩薩，不知故典源自何處。下文繪有二男二女供養人畫像，並附有題記云：

> 其斯繪者，厥有清信弟子康清奴，身居火／宅，恐墮於五趣之中，福禍無常，心願於解脫／之刃。今者更染患疾，未得痊瘉，願微痾／速退於身軀，煩惱永離於□體。功德乃金錫振，動地獄，生蓮珠，耀迷途，還同淨土。更願親姻眷屬，並休康寧，昆季枝羅，同霑福分，／建隆四年癸亥歲五月廿二日題記。

可見供養人繪此圖的主要用意，乃爲求身患早瘉，並以此造像之功德，得免地獄之苦，將來往生淨土，最後並迴向功德與自己的姻親眷屬們。有關被帽地藏的造像來源，一般的說法，認爲可能是受到

[74] 參考密教辭典編纂會編，《密教大辭典》〈密教印圖集〉（台北：新文豐出版公司，1979），頁57。

中亞一帶聲聞沙門造形的影響，《十輪經》既然強調地藏菩薩苦行僧的樣貌，所以敦煌一地的人們很有可能就以當地修行僧侶的樣子，爲地藏菩薩被上頭巾，象徵著修行僧侶的特質。[75]這種樣式的地藏像，在中亞、四川、朝鮮、日本等地皆可見得，可見傳播之廣。[76]

地藏信仰與十王信仰結合之後，開始出現許多地藏十王造像，五代時有畫家名曰王喬士，「工畫佛道人物，尤愛畫地藏菩薩十王像，凡有百餘本傳于世。」[77]可見地藏十王像頗爲流傳。再者，五代時人張圖，「嘗于武宗元第觀圖所畫十王地藏一軸，綽有善護慈悲相，于今寶藏之，可列神品。」[78]反映了地藏十王信仰，在民間的流行，是不分佛道教的。在晚唐五代的石窟藝術中，地藏十王像也成爲常見的題材，如敦煌莫高窟的壁畫中，共出現有12鋪的地藏十王像，四川石刻造像中，地藏十王雕像也出現了有7鋪。[79]另外，敦煌出土有絹本設色的地藏十王像，今以這類的絹畫爲代表，略爲

[75] 河原由雄，〈敦煌畫地藏圖資料〉，《佛教藝術》97（1974），頁110。類似的說法，參見佐和隆研，〈地藏菩薩の展開〉，《佛教藝術》97（1974），頁10。

[76] 中亞、朝鮮、日本的被帽地藏像，見松本榮一，《敦煌畫の研究》（東京：東方文化學院東京研究所，1937），頁390－399。中亞的例子，尚可參考 Joanna Williams, "The Iconography of Khotanese Painting,"in *East and West* 23.1,2 (1973), pp. 131－132.

[77] 郭若虛，《圖畫見聞志》卷2，收入《中國書畫全書》（上海：上海書畫出版社，1993），頁473。

[78] 劉道醇，《五代名畫補遺》，收入《中國書畫全書》，頁461。

[79] 參見本文附錄二。其中值得注意的是，敦煌莫高窟的地藏十王壁畫，絕大部分的位置，皆在甬道盝形頂中央，可見地藏十王壁畫，在莫高窟中有特定的位置，其意義待考。

討論地藏十王圖的特色。首先請參見〔圖二十〕，圖中地藏菩薩爲被帽沙門形，右舒半跏坐像，右腳踩在蓮花之上，右手持錫杖，左手持如意寶珠，身穿華麗的袈裟。主尊左右各分布了五王，各具有自己的案台與幕僚，這種圖像的佈排方式，應是受到密教曼荼羅的影響。再者，地藏菩薩正下方並繪有道明和尚，以及一頭獅子、崔判官、鬼卒、受審犯人等。這種圖像的來源，當是反映了地藏與十王信仰結合的具體証明，而這類的絹畫，其作用可能就是在預修生七齋，或是爲亡者修十齋時所用的。

其中需要另加討論的是圖中出現的道明和尚和獅子，它們出現在地藏十王圖中，其來源當與晚唐時期所流傳的〈道明和尚還魂記〉有關，文中敘述襄州開元寺道明和尚，在大歷十三年（A.D.778）因爲冥司錯追而入冥界，後被釋放欲返回人間時，遇到地藏菩薩的故事。以下摘引一段，充做說明：

> （道明和尚）□（辭）王欲歸人世。舉頭西顧，見一禪僧，目比青蓮，面如菩薩，問道明：「汝識吾否？」；道明曰：「耳目凡賤，不識尊容。」曰：「汝熟視之，吾是地藏也。彼處形容，與此不同。如何閻浮提形□□□□欄，手持至寶，露頂不覆，垂珠花纓，此傳之者謬，□□□殿堂亦怪焉。閻浮提眾生多不相識。汝仔細觀我□□□□色，短長一一分明，傳之於世。汝勸一切眾生，念吾眞言，□□□唏耶，聞吾名者罪消滅，見吾形者福生。於此殿□□□□者，我誓必當相救。」道明既蒙誨誘，喜行難□，□□□虔誠慚荷恩德。臨欲辭去，再視尊容，乃觀□□□□師子，道明問菩薩：此是何畜也？敢近

> 賢聖，傳寫之時，要知來處。」「想汝不識！此是大聖文殊菩薩化現在身，共吾同在幽冥救諸苦難。」道明便去。剎那之間，至本州院內。再甦息，彼繪列丹青，圖寫眞容，流傳於世。㊵

依據 Stephen Teiser 的研究，在僧傳資料中，名字爲「道明」的一共有十二位，㊶但與上引故事中所述的襄州開元寺僧皆不同，故事中的道明和尙有可能是虛構的人物。文中地藏菩薩要道明看清楚他的形象，回到人間後，糾正世人的錯誤。值得注意的是，故事中地藏指責世人所繪的地藏像「手持至寶，露頂不覆，垂珠花纓」是傳寫者的錯誤，很明顯的，故事中的地藏菩薩應該是被帽的形象。再者，文中提及的獅子，乃是文殊菩薩的化身，是要來幫助地藏菩薩在幽冥救諸苦難。由於這則傳說之故，道明與獅子常與被帽地藏像一起出現，尤其是與冥界救贖相關的地藏十王圖，及《十王經》的插圖中，多是相隨在被帽地藏左右。㊷地藏十王圖可再舉一例，文中提及的獅子，乃是文殊菩薩的化身，是要來幫助地藏菩薩在幽冥救諸苦難。參見〔圖二十一〕，被帽地藏左舒半跏坐像，右手持錫杖，左手持如意寶珠，左右與〔圖二十〕剛好都是相反的，不過從圖像上的例子看來，〔圖二十一〕應是較爲常見的樣式。再者，主尊背光上方兩側，繪有六道輪迴圖，十王平均分佈在主尊二側，主尊之下有道明和尙、金毛獅子、崔、趙、王、宋等四位判官。另外，特別值得注意的是在全圖下方左側的地方，繪有一引路菩薩，參見〔圖二十二〕，是一位引導供養人前往淨土世界的菩薩，反映了佛教冥界救贖與淨土信仰，常是共生幷行的。㊸

上述的二幅地藏十王圖，可說是比較基本的樣式，另外，尙有一些摻雜其它信仰內容的地藏十王圖出現，首先，〔圖二十三〕中的主尊有二位，一是被帽地藏，一位是十一面觀音，十王分布在下方，造形的要素，多與其它地藏十王圖相同。地藏與十一面觀音成對出現的例子，在盛唐時期已經出現，㊹反映了密教與地藏信仰的

㊵ 敦煌寫本 S.3902〈道明和尙還魂記〉，收入中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第五册（成都：四川人民出版社，1992），頁 9。另外，姜亮夫曾對這份寫本做過點校，參考氏著，《莫高窟年表》（上海：上海古籍出版社，1985），頁 363－364。

㊶ 參考 Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 66－67.

㊷ 一般在討論《十王經》與十王圖來源時，多引用南宋宗鑑的說法，認爲：「外又有所謂十王者，……十殿之名，乃諸司分者，乃道明和尙入於冥中，一一具述。」見《釋門正統》第四〈利生志〉，收入《卍續藏經》第 130 册（台北：新文豐出版公司，1993），頁 802。但是若以 S.3902.〈道明和尙還魂記〉的內容看來，故事中並未提及十王的事蹟，因此宗鑑的說法，當是地藏與十王結合之後，道明和尙常伴隨著地藏十王一起出現，才有將十王的起源，歸因於道明和尙入冥的傳說。

㊸ 松本榮一早期的看法，是認爲引路菩薩是地藏菩薩的化身，瀧精一則認爲可能是觀音菩薩的化身。見松本榮一，〈引路菩薩に就て〉，《國華》387（1922），頁 51－54；瀧精一，〈敦煌出土引路菩薩に就て〉，《國華》383（1922），頁 340－342。不過他們的看法，皆被塚本善隆修正，塚本注意到五代陀羅經幢中，地藏與引路菩薩造像是一起出現的，因此，不可能是同一個菩薩。再者，引路菩薩在淨土教文獻中常常出現，應是導引亡者前往淨土世界的菩薩。而引路菩薩與十王信仰出現的時間與地域大致相同，可見與十王信仰應有很深的關係。見塚本善隆，〈引路菩薩に就いて〉，《東方學報》1（1931），頁 130－182。

揉合。再者，〔圖二十四〕是一幅揉合了西方淨土變與地藏十王圖的造像，淨土變相位在整幅圖像的最上方，反映了地藏十王救贖亡者的最後歸宿是到西方淨土去。另外在四川的大足石窟造像中，還出現了一種很有趣的造像，類似的例子有二個，分別位在北山佛灣第281號龕，以及第279號龕，今以第279 號爲例，來說明之。參見〔圖二十五〕，這一龕的造像，造於五代後蜀廣政18年(A.D.955)，中間主龕是藥師琉璃光佛，左右脇侍爲日光、月光菩薩，下方爲十二神王，上方爲十方化佛，主龕左側有四尊被帽地藏坐像，主龕右側有尊勝頂陀羅尼經幢一座。這一龕中融合三種信仰的內容，其中主龕是典出《藥師如來本願功德經》，[85]是一部具有現世利益色彩的經典。至於尊勝頂陀羅尼經幢則是在唐代密宗流行之後，在民間頗爲流行的破地獄信仰，[86]與地藏信仰可謂相輔相成。從這個例子可以看出民間的宗教信仰活動，常是以雜揉的方式在進行的。

二、地藏菩薩十齋日

[84] 參見附錄二。

[85] 原爲《灌頂經》卷十二，另有同本異譯三本，即達摩笈多譯《藥師如來本願經》、玄奘譯《藥師瑠璃光如來本願功德經》、義淨譯《藥師瑠璃光七佛本願功德經》。參見《大正新修大藏經》卷14，No.449－451，頁401.a－419.a。

[86] 有關尊勝頂陀羅尼經幢的研究，可參見劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，《中研院史語所集刊》67：1（1996）。

在敦煌寫本之中，出現有記錄各種齋日曆程的寫本，其中包括了有三長齋月、六齋日、十齋日、大乘四齋日等齋曆。而其中十齋日的部分，又有題名爲〈地藏菩薩十齋日〉的齋曆，一共有四件（詳下），其中反映了地藏信仰對民間宗教活動的滲透，故在這一小節當中，做爲地藏信仰的實列，稍做簡單的討論。這些敦煌出土的齋曆，記錄了每年固定的那幾個月份，或是每月固定的那幾天裡，必須持守齋戒，而這種宗教修行方式，其實淵源於印度原始佛教，但是在傳入中國的過程中，也受到中國本土道教增壽益算說與民間月令、忌月習俗的影響。以下略述這些齋日的源流，做爲背景的了解，再說明〈地藏菩薩十齋日〉的相關問題。

（一）齋日的來源與發展

齋日的作法，應是起源於印度原始佛教，在紀錄佛陀生前言行的經典中，如《雜阿含經》卷四十，已有與六齋日類似的記載，文中說到：

> 爾時世尊告諸比丘，於月八日，四大天王敕遣大臣，案行世間，爲何人供養父母、沙門、婆羅門，宗親尊重，作諸福德，見今世惡，畏後世罪，行施作福，受持齋戒，於八日、十四日、十五日，及神變月受戒布薩。至十四日遣太子下，觀察世間，爲何等人供養父母，乃至受戒布薩。至十五日，四大天王自下世間，觀察眾生，爲何等人供養父母，乃至受戒布薩。[87]

[87] 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷40，收入《大正新修大藏經》卷2，No.99，頁295.c。

文中說明每月之八日、十四日、十五日，四天王遣大臣、太子或是自己親自下到人間，案察何人受持齋戒、供養父母。故於此三日，在家衆生因爲「畏後世罪，行施作福」，故持齋守戒、供養父母。這種在特定日子，因爲天神降臨，案察人間，而持齋守戒的作法，便成爲日後中國佛教在家衆所行齋日的源頭。而《雜阿含經》的這種說法，後來具體成爲劉宋智嚴、寶雲所共譯《四天王經》的內容，其中說到六齋日云：

> 常以月八日，遣使者下，案行天下，伺察帝王臣民龍鬼蜎蜚蛂行蠕道之類心念、口言、身行善惡。十四日遣太子下，十五日四天王自下，二十三日使者自復下，二十九日太子復下，三十日四王復自下。四王下者，日月五星二十八宿，其中諸天僉然俱下，……具分別之，以啓天釋。若多修德，精進不殆，……釋敕伺命，增壽益算。[88]

從引文中可知，除了原本的每月八日、十四日、十五日之外，《四天王經》增加了二十三日、二十九日、三十日，分別有使者、太子、四天王降臨人間案察，這便促成了六齋日的出現了。不過值得注意的是，文中「增壽益算」之說，並不是佛教本身的產物，它其實是結合了道教延壽益算之說而來的。如道教《太平經》即云：

> 不知天遣神往記之，過無大小，天皆知之。簿疏善惡之籍，歲日月拘校，前後除算減年。[89]

[88] 智嚴、寶雲共譯，《佛說四天王經》卷1，收入《大正新修大藏經》卷15，No.590，頁118.c。

[89] 王明編，《太平經合校》卷110（北京：中華書局，1960），頁526。

從引文中得知，人的壽命長短，是由天上派遣天神，將善惡行爲紀錄於簿籍之中，以爲增減之依據，此乃道教之說。因此《四天王經》的譯文，恐怕是受道教增壽益算之說的影響，而出現了類似的說法。[90]

結合中國本土觀念的齋日，不只是上述的六齋日而已，另外中國所造僞經《淨度三昧經》也主張有八王日（立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至），諸天帝釋、四鎮大王、司命、司錄、五羅大王、八王使者等，四出按察人間的說法。[91]此八王日，明顯受到中國民間月令習俗的影響。而南北朝時期對庶民佛教有廣泛影響力的僞經《提謂波利經》則除了主張六齋日、八王日，持守齋戒之外，也主張在三長齋月（一月、五月、九月）一日到十五日，應避禁持齋，其理由爲：

> 正月者少陽用事，萬神代位，陰陽交精，萬物萌生，道氣養之，故使太子正月一日持齋，寂然行道，以助和氣，長養萬物，故使竟十五日。五月者太陽用事，萬物代位，草木萌類生畢，百物懷妊未成，成者未壽，皆依道氣，故持五月一日齋，竟十五日，以助道氣，成長萬物。九月者，少陰用事，乾坤改位，萬物畢終，衰落無牢，衆生蟄藏，神氣歸本，因道自寧，故持九月一日齋，竟十五日。春者萬物生，夏者萬物長，秋者

[90] 以上六齋日來源，以及受道教影響的討論，參考牧田諦亮，《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976），頁168－170。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：台灣商務印書館，1938初版，1991台2版），頁808－809。

[91] 有關八王日的討論參考湯用彤，同前引書，頁809－810。

> 萬物收，冬者萬物藏，依道生沒，天地有大禁，故使弟子樂善者，避禁持齋。[92]

從上面引文對三長齋月的解釋來看，其中包含了中國本土的陰陽、月令、忌月的觀念，實爲中印混合的產物。[93]而且三長齋月透過《提謂經》在庶民佛教的影響力，也使得隋文帝、唐高祖皆曾下詔於三長齋月應行佛事，並且禁止屠殺。而六齋日、八王日透過《提謂經》的倡導，恐怕在中國北方的影響力可以獲得更大的發揮。[94]經過上文的討論，可知敦煌出土的這些齋曆，在南北朝時期已經在民間的在家佛教徒之間流行，是一種結合中、印觀念的在家修行方式。

（二）十齋日與地藏信仰

在現存的在敦煌寫本中屬於十齋日，或是包含有十齋日的齋曆者，共有十一份，[95]其中標名爲〈地藏菩薩十齋日〉的，共有四

[92] 這裡所引用的《提謂經》經文，乃採用牧田諦亮，《疑經研究》一書中的版本，作者參考敦煌寫本P.3732、S.2051、《法苑珠林》卷88等文獻，校錄出較完整的版本，見頁198。

[93] 有關《提謂經》中的三長齋月，參考塚本善隆，〈支那の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歷史〉，收入氏著，《支那佛教史研究——北魏篇》（東京：弘文堂書房，1944再版），頁327－334。

[94] 有關《提謂經》在北魏A.D.460年時，由沙門曇靖僞作的歷史背景，及《提謂經》對當時庶民在家佛教的影響力，可參考同前引文，頁259－336。

[95] 參考耿昇譯，蘇遠鳴著，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉，收入耿昇譯，謝和耐、蘇遠鳴等著，《法國學者敦煌學論文選萃》（北京：中華書局，1993），頁391－429。這十一份敦煌寫本分別爲S.4175、S.2565、P.3890、S.2143、S.2568、P.3011、S.5892、S.4443、S.2567、P.3795、S.6897。

份，分別爲S.2568、[96]S.4443、[97]P.3011、[98]S.5892。[99]這四份十齋日的齋曆雖標有地藏菩薩之名，但與其它七份十齋日齋曆其實是大同小異的。[100]十齋日齋曆在歷史上出現的時間，若依可判斷時間的寫本來看，最晚應是在十世紀末時，[101]但十齋日的起源應是來自於南北朝時即已出現的六齋日，其內含與前述《四天王經》中有關六齋日的記載，有相似之處，也有不同之處，今以S.2568爲例，將全文錄下，以爲下面討論之基礎：

> 一日童子下，念定光如來，不塗刀鎗地獄，持齋除罪四十劫。八日太子下，念藥師如來瑠璃光佛，不塗糞屎地獄，持齋除罪三十劫。十四日察命下，念賢劫千佛，不塗鑊湯地獄，持齋除罪一千劫。十五日五道大將軍下，念阿彌陀佛，不墮寒冰地獄，持齋除罪二百劫。十八日閻羅王下，念觀世音菩薩，不墮劍樹地獄，持齋除罪九十劫。廿三日大將軍下，念盧舍那佛，不墮餓鬼地獄，持齋除罪一千劫。廿四日太山府君下，念地藏

[96] 敦煌寫本S.2568，見中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第四册（成都：四川人民出版社，1991），頁95。

[97] 敦煌寫本S. 4443，見中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第六册（成都：四川人民出版社，1992），頁75。

[98] 敦煌寫本P.3011，見黃永武編，《敦煌寶藏》第126册，頁32。

[99] 敦煌寫本S.5892，見中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第九册（成都：四川人民出版社，1994），頁195－196。

[100] 有關這十一份十齋日齋曆之間的異同，詳細的比較，可參考耿昇譯，蘇遠鳴著，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉一文，頁391－423。文中不只是比較敦煌出土的這十一份資料，並且也將藏文、日文的本子，也納入比較的範圍。

[101] 參考同前引文，頁391。

> 菩薩，不墮斬斫地獄，持齋除罪一千劫。廿八日帝釋下，念阿彌陀佛，不墮鐵鋸地獄，持齋除罪九十劫。廿九日四天王下，念藥師上菩薩，不墮磕摩地獄，持齋除罪七千劫。三十日梵天王下，念釋迦牟尼佛，不墮灰何地獄，持齋除罪八千劫。[102]

從上文來看，這一份齋曆的目的是要提醒持齋者每月十日的課程。十齋日，指的是每月的一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日，這十日中，各有不同的神祇降臨，監視每人一天的功過，故於此十日持守齋戒，並且念誦不同佛菩薩之名號，當可消除罪業，免除死後墮入地獄，遭到苦報。這裡所謂的十齋日，當是六齋日再加上，一日、十八日、二十三日、二十八日。值得注意的是，這份齋曆所反映的信仰內容，當與佛教所強調的死後地獄救贖有關，故其所降臨的天神，除了《四天王經》中的太子、四天王之外，也增加了諸如童子、察命、五道將軍、閻羅王、太山府君等神祇，而這些神祇通常多是中國中古時期所傳說的冥界諸神。而其齋日持戒，除罪的目的，也在於免除諸般地獄的苦報，這是原本六齋日所未強調的。

十齋日的目的，即然是佛教所強調的死後地獄救贖，它自然很容易被聯想到與齋曆中出現的地藏菩薩有關。地藏菩薩自從八世紀中葉以來，即以冥界救贖爲其信仰之特徵，因此十齋日之中，地藏菩薩雖與其它衆佛菩薩一起出現，但在地藏信仰冥界救贖的特質越發明顯的發展下，十齋日的齋曆中，乃標有「地藏菩薩十齋日」之名，恐怕就是受地藏信仰日益往死後救贖方向發展的影響。這反映了地藏信仰對民間宗教活動的滲透，地藏信仰不只是透過十王齋與中國的葬禮相結合，它也透過在家衆的十齋日活動，進入一般民衆的日常宗教生活之中。另外，值得一提的是，十齋日的作法，在《地藏菩薩本願經》中也有相當類似的記載，其經卷上云：

> 若未來世衆生，於月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、乃至三十日，是諸日等諸罪結集定其輕重，南閻浮提衆生舉止動念，無不是業，無不是罪，何況恣情殺害、竊盜、邪婬、妄語，百千罪狀。能於是十齋日，對佛菩薩諸賢聖像前讀是經一遍，東西南北百由旬內無諸災難，當此居家，若長若幼，現在未來百千歲中，永離惡趣，能於十齋日，每轉一遍，現世令此居家無諸橫病，衣食豐溢。[103]

《地藏菩薩本願經》出現十齋日的作法，有兩種可能：一是十齋日典出《地藏菩薩本願經》；一是十齋日被《地藏菩薩本願經》所吸收，成爲僞造過程中的成份。依個人的意見來判斷，以後者的可能性較大，因爲敦煌寫本中的十齋日與南北朝以來的八王日、六齋日等傳統較爲接近，而《地藏菩薩本願經》經中所云，於十齋日在諸佛菩薩聖像前讀此經一遍的作法，應是對原本齋日中的民俗成份的改革，使之更爲符合純粹佛教的行法。因此，應是十齋日先於《本

[102] 敦煌寫本S.2568，見中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第四册，頁95。

[103] 《地藏菩薩本願經》卷上，頁783.b－c。

願經》的存在，後來才被《本願經》所吸收的可能性是比較大的。也就是因爲如此，《地藏菩薩本願經》爲一部中國人所僞作的經典，應是可以確定的事實。

雖然齋日的作法，混合了中、印兩地的宗教風俗習慣，而爲一種通俗的宗教習俗，但是其以現實上的誘因，來誘使衆生遵守佛教的生活規範，其功效恐怕要比正規的佛教戒律來的大。一直到十九世紀中葉，我們仍可看到十齋日的蹤跡，[104]而二十世紀的今日，每月初一、十五日的持齋習俗，依然在台灣的社會中，被普遍的實踐著，雖然其意義，已不爲人所知，但是其「人倫日用而不自知」的情況，其實就反映了它早已成爲我們生活中的一部分了。

三、密教與地藏信仰

密教經典中出現有地藏菩薩者，爲數不少，但是宣說地藏信仰爲主的地藏密教經典，數量卻非常地少，顯見地藏信仰在密教中的重要性不如顯教。再者，地藏菩薩雖在密教胎藏界曼荼羅地藏院中出現，或是成爲金剛界曼荼羅中金剛幢菩薩的化身，但其受重視的程度，恐怕也與顯教有一段差距。話雖如此，密教對中國地藏信仰的發展，並非完全沒有影響力，在前文的討論中可知，地藏造像中常常出現著一些密教的因素，而對地藏信仰有著重大影響力的《十王經》與《地藏菩薩本願經》也在僞作的過程中，雜揉了《灌頂經》卷十一的部分內容，而這部經典其實是雜密與中國本土習俗雜

[104] 參考耿昇譯，蘇遠鳴著，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉一文，頁401。

合的經典，因此，《十王經》與《地藏菩薩本願經》可說也有受到密教影響。以下先簡論幾部密教地藏經典。

目前所知的密教地藏經典，其實嚴格說起來，其來源皆有疑問。首先討論《佛說地藏菩薩陀羅尼經》，這其實不是一部密教的典籍，而根本就是抄錄《大方廣十輪經》卷一的部分，並在最後僞作一段佛告阿難的對話，作爲全經的結尾。[105]「陀羅尼」，爲梵文「dhāraṇi」的音譯，意譯作總持、能持、聞持、能遮等。其原意爲憶持不忘，具有記住不再遺忘的能力，因此由詞源上來看，陀羅尼最早是記憶方法的名稱。在西元前五世紀以前的古印度，文字尚未發達以前，爲了方便記憶，一方面將經典編成能押韻的偈頌體，以及較易讀頌的散文體。另一方面也將十個或幾十個至上百個音素、音節、詞、詞組，將全部的經典文句貫通起來，只要記住這音節或詞，就可以依法誦出全篇經文來，陀羅尼指的就是這種方法。原始佛教時期，陀羅尼僅意謂著對佛陀教法語言文句的正確聽聞及牢固記憶。但是自從有了文字並普遍用來記錄佛教文獻以後，陀羅尼逐漸被神祕化，成爲類似民間的咒語一樣的東西，故當佛教向民間滲透並成爲一般的信仰時，陀羅尼就與咒語、明咒混同，稱爲咒術陀羅尼。而初期大乘佛典中，咒術陀羅尼已經是經典中的一部份，[106]故在《大方廣十輪經》中，也出現有咒術陀羅尼的部份。後來陀羅尼漸漸脫離大乘經典而獨立出來，導至了原始密教的形成，

[105] 《佛說地藏菩薩陀羅尼經》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1159B，頁655.b－660.a。

[106] 以上有關陀羅尼的起源與發展，參考呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁25－33。

其意義與功能，不斷地被擴大，而成爲日後密教中的重要成份。因此，《佛說地藏菩薩陀羅尼經》的出現，很可能是受到盛唐以後密教開始流行的影響，而將《大方廣十輪經》卷一的部分，獨立出來，以做爲密教的經典。另外，此經的成立，恐怕不在中國，而是在日本完成的，因爲中國並未曾見得此經的蹤影，反而是被收錄在日本的藏經之中。

再者，討論《坐圄大道心驅策法》。從經名中使用唐武后時期所用的古字「坐」來判斷，這部經典，很可能是出現在武后時期，但是從第二章第三節所引地藏造像題記來看，武后時期的題記，多是用「坐藏」，並不曾出現有「坐圄」二字，因此，其是否出現在武后時期，非常值得懷疑。另外，從經典的名稱上來看，「大道心驅策法」不太像是佛教經典的名稱，有可能是受到道教影響的佛典。又從內容上來看，此經中不斷強調咒術神符之效，[107]恐怕是也有道教的成份。至於其出現的時間，因爲常謹所集《地藏菩薩像靈驗記》中，曾出現有《坐圄大道心驅策法》所敘述的高提長者家中五百人被鬼奪其精氣一事，[108]可見此經至遲在宋端拱二年(A.D.989)即已出現了，[109]因此，其出現的時間，或可推至晚唐五代之時。

另一部常常在討論地藏圖像時，被提及的密教地藏經典是

[107]《坐圄大道心驅策法》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1159A，頁652.c－655.a

[108]常謹，《地藏菩薩像靈驗記》，頁178。

[109]非濁，《三寶感應要略錄》卷下，也有同樣一則故事，並明言是引自《坐圄大道心驅策法》，見頁855.a。

《地藏菩薩儀軌》，此經被認爲是輸婆迦羅（善無畏）所譯，但佛教目錄中多未著錄，託僞的分成居多。再者，現存《地藏菩薩儀軌》出自於日本的藏經之中，因此，很有可能是成立於日本的一部經典。經文中提及有關地藏菩薩的畫像法，而云：「作聲聞形，著袈裟端覆左肩，左手持盈華形，右手施無畏，令坐蓮華。」[110]因此，常有人將沙門形地藏的出現，歸之於密教的影響，但這樣的看法，並不正確，因爲沙門形地藏典出《十輪經》，是衆所周知的事，而且密教中地藏菩薩又多做菩薩形，因此，此經云地藏作沙門形，當是受到《十輪經》的影響，而做了如此的規定。另外，日本文獻《覺禪鈔》中，曾引用不空（A.D.705～774）所譯的《金剛頂地藏菩薩念誦法品》，但今已不傳，無法得知詳情。[111]而不空另外也譯有《百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚》，[112]內容雖未提及地藏菩薩，但從題名上來看，應是《大集經》中有關地藏菩薩向佛陀問法的偈讚，因此它應該是一部顯教的典籍。[113]至於其它密教經典中出現有地藏菩薩，因爲涉及的經典甚多，[114]無法一一檢討，而且因爲個人對密教思想的了解有限，故

[110]《地藏菩薩儀軌》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1158，頁652.a－b。

[111]眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁114－115。

[112]不空譯，《百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.413，頁790.a－792.c。

[113]《百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚》雖是顯教典籍，但是在流傳的過程中，有受到密教思想的影響，相關的討論，可參見眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》一書中，引月輪賢隆的看法，頁132－133。此讚文後來被三階教徒編入他們所僞造的《示所犯者瑜伽法鏡經》中，見矢吹慶輝，《三階教之研究》，頁667－675。

相關的問題，恐怕無法在本文中做詳細的討論。

除了前述所說的密教地藏經典之外，密教中有關地藏信仰者，尚有唐代後期所出現的地藏陀羅尼、地藏眞言。在現存的敦煌寫經中，出現有S.4543〈地藏菩薩陀羅尼〉⑮（請參見〔圖二十六〕），而S.431《佛說地藏菩薩經》最後的部分，也附有一段〈地藏菩薩護身陀羅尼〉。這兩段陀羅尼並不相同，與《十輪經》中的陀羅尼也不一樣，不知典出何處。另外，依據日本入唐僧侶所編集的目錄來看，如《惠運禪師將來教法目錄》，⑯記載著他們從中國所攜回的佛教典籍中，包括了地藏眞言，由此可知在中、晚唐時，應有地藏眞言在社會中流傳。而〈道明和尚還魂記〉中，也記載地藏菩薩爲道明親口宣說的地藏眞言，但是因爲寫本殘破之故，無法窺其全貌。再者，乾符六年（A.D.879）由西京左街永報寺沙門浩述幷書寫牛頭寺經幢，集刻有諸多密教眞言，其中也包括了地藏破地獄眞言。⑰而這些在唐代後期所流行的地藏眞言，有可能是從密教典籍中輯出，如不空所譯的《八大菩薩曼荼羅經》中，即出現有相關的

⑭ 這類的密教經典，包括有《妙法蓮華三昧秘密三摩耶經》、《八大菩薩曼荼羅經》、《不空羂索神變眞言經》、《陀羅尼集經》、《佛說大乘八大曼拏羅經》、《妙吉祥平等瑜伽秘密觀身成佛儀軌》、《妙吉祥平等秘密最上觀門大教王經》等。參考眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁169－170。

⑮ 敦煌寫經S.4543〈地藏菩薩陀羅尼〉，見《敦煌寶藏》第36册（臺北市：新文豐出版公司，1986），頁516。

⑯ 《惠運禪師將來教法目錄》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2168，頁1088.c。此目錄編於日本承和十四年（A.D.847），可知中、晚唐時，已有地藏眞言流傳。

⑰ 呂建福，《中國密教史》，頁371。

例子，經中云：

> 地藏菩薩密言曰：乞二合灑訶囉惹娑縛二合引賀引。於如來前，想地藏菩薩，頭冠瓔珞，面貌熙怡寂靜，愍念一切有情，左手安臍下拓缽，右手覆掌向下。大指捻頭指作安慰一切有情想。⑱

從引文中，也可知道念誦眞言，需要觀想地藏菩薩的尊容，並配合一定的手印。眞言的出現，是在六、七世紀時，其目的是爲了與傳統的密教區別開來，並取代陀羅尼與明咒。玄宗、代宗朝以後，密教眞言在中國社會十分地流行，不論顯密、僧俗，念誦陀羅尼或是眞言，幾乎成爲一種時尚。⑲而這類眞言、陀羅尼之所以能在社會中流行，當與其追求財富、趨吉避凶、死後救贖等現實利益的作用有關，因此，地藏眞言的流傳，其實也反映了唐代後期地藏信仰追求現實利益的傾向。

⑱ 不空譯，《八大菩薩曼荼羅經》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1167，頁675.c。

⑲ 呂建福，《中國密教史》，頁369。

結　論

經過了前面三章的討論，我們可以得知，地藏信仰雖然在西元五世紀至六世紀中葉之間，隨著從中亞傳入中國的《大方廣十輪經》，進入了中國社會，但是隨後的發展清況並不清楚。一直要到陳末隋初，出現了中國人所僞造的《占察善惡業報經》，地藏信仰才算是有了確切的歷史記錄。《占察善惡業報經》揉合了民間的占卜風俗與佛教懺悔行法、眞如緣起論等，對民間地藏信仰的推展應其了一定的作用。然而地藏信仰要在中國社會中開始普及流傳，是要到玄奘於七世紀中葉重譯《十輪經》時，方才展開的。玄奘的新譯本《大乘大集地藏十輪經》的出現，讓世人更爲認清《十輪經》與《大集經》之間的關係，而《大集經》做爲一部對當時所流行的末法思想甚有影響力的經典，當也使得《十輪經》更受到時人的重視。再者，新譯名更突顯了地藏菩薩在經中的地位，使得《十輪經》對地藏信仰的影響力，大爲增加。另外，新譯本的出現，使得原本即尊崇舊譯本《大方廣十輪經》的三階教徒，開始提倡末法時代的衆生，應禮懺地藏菩薩的行法。而從沙門形地藏造像出現的時間來看，《大乘大集地藏十輪經》對地藏信仰的發展，的確有其奠定基礎的影響力。因此，七世紀中葉至八世紀中葉之間的地藏信仰，除了《占察經》的影響力之外，不論是三階教所強調的地藏懺

悔，或是沙門形地藏造像的日益流行，基本上是以《十輪經》爲中心而展開的，而其流行的思想背景應與末法思想的流行，有密切的關係。不過地藏信仰在七世紀中葉開始在中國社會流行之後，也有與淨土信仰合流的現象，反映了淨土信仰在民間強大的影響力。

然而，八世紀中葉至九世紀之間，地藏菩薩的形象，開始有了轉變，地藏菩薩逐漸被人視爲是冥界救苦的大菩薩。之所以會有這樣的轉變，其主因有二：一、《十輪經》中，地藏菩薩做爲一「大悲闡提」，發願要於五濁惡世裡，惡趣救生的形象，使其被三階教徒視爲末法時代的救贖者。而三階教徒不斷強調第三階衆生不合讀誦大乘經典，不合唸阿彌陀佛，否則當墮入無間地獄的說法，使地藏菩薩成爲免除地獄苦報的最好禮懺對象。二、雖然三階教的宣教方法，使地藏信仰與死後冥界救贖發生了連繫，但是地藏菩薩要到冥界救贖衆生，則顯然與其沙門的形象，有相當的關係。因爲中古時期的佛教，爲了使衆生護持三寶，支持佛教，不斷地利用了大量的冥報、靈驗、再生故事，強調抄經、誦偈、造像、齋僧敬僧的功德，可以使人免除死後在冥界的苦報。故事中的僧侶，做爲佛教所要護持的三寶之一，常常扮演著冥界救贖者角色，使得人們很容易地就聯想到沙門形的地藏菩薩，與冥界救贖的關係。而在八世紀中葉到九世紀之間，開始出現了沙門形的地藏菩薩在冥界救苦的靈驗故事，這類故事的出現，使得地藏菩薩專司死後救贖的形象，益加確立，從而建立了地藏菩薩的特殊地位，地藏信仰此時可謂已經在中國中古社會之中也有了新樣態。

地藏菩薩在冥界救苦的形象，於九世紀以後，獲得了更進一步

的發展，主因是出現了二部中國僞造的經典，一爲《佛說地藏菩薩經》，一爲《地藏菩薩本願經》，尤其是後者的影響力特別大。此經強調地藏菩薩地獄救贖的大悲本願，獲得閻羅王、諸大鬼王的護持助化，使得地藏信仰與十世紀初即已流行的十王信仰產生了合流的現象。自此以後，地藏菩薩不僅只是冥界救苦的沙門菩薩，更成爲冥界十王的上首，幽冥世界的教主。這點從十、十一世紀敦煌、四川等地流行的地藏十王造像中，即可得到証明。地藏信仰經過這樣的轉折變化之後，可謂已經脫胎換骨，成爲更能適應中國社會宗教活動的信仰。在這個新形態的地藏信仰中，地藏一方面與十王結合，使其影響力不侷限於佛教徒，更及於道教或是一般的民衆；另一方面，透過十王齋對當時喪葬祭祀的滲透，地藏信仰與中國生命禮儀也搭接上了關係，因而便能隨著佛教對中國傳統死亡文化的影響，而源遠流長的發展著，不受到義學佛教在中國衰微的影響，而在中國文化中消沈。另外，透過民間地藏菩薩十齋日活動的推廣，以及密教地藏眞言的流行，地藏信仰在九世紀以後的中國社會中，影響力也更爲普遍了。

以上敘述了地藏信仰在中國中古時期的發展概況，以下檢討幾個本文無法處理的問題，以及地藏信仰相關研究未來可以發展的方向。第一、有關地藏起源的問題，由於史料的缺乏，以及相關研究的闕如，我僅能提出一些可能性的看法，尤其地藏信仰與中亞地區宗教的關係，是最值得探究的課題。第二、地藏信仰既與末法思想、如來藏思想有甚深的關聯，而自南北朝以來所流行的如來藏思想與末法思想，對地藏信仰在中國的流傳應有重要的影響力，然而當我發覺這個問題時，論文撰寫的時間壓力，已不

容許我對這個問題再做深入的考究，因此，有關這個議題的討論，恐怕難免得到膚淺之譏。相關課題的解決，有待於專精於此的佛教史專家了。第三、有關龍門石窟在唐高宗至武后期出現了許多的菩薩形地藏像，迄今仍未有人能提出相當的証據，來說明其出現原因，這點可能有待於佛教藝術學者的努力。第四、三階教受新譯本的影響，從而產生對地藏菩薩禮懺的信仰活動，但是若要解答爲何信行時代的三階教沒有發展出地藏信仰，則不易有確切的答案。因爲目前遺留下來的三階教典籍中，透露的相關訊息較少，可能需要對三階教的相關史料做更深入的探究才行。第五、地藏信仰與密教思想的體系的關係爲何？以及密教對中國地藏信仰的影響如何？這些問題，限於個人對密教的了解有限，文中無法做周全的討論。

至於地藏信仰在十一世紀以後的發展中，有幾個現象，相當值得注意：第一、地藏信仰與十王信仰結合之後，地藏菩薩的名稱，開始有了變化，「地藏王菩薩」漸漸取代了「地藏菩薩」的稱號。以我所能找到最早的例子來看，這樣的稱號最早在唐光化二年（A.D.899）即已出現，地點在四川遂寧龍居寺石刻第6號龕，其龕有題記云：「維光化二年歲次己未□□州光道里龍居寺……敬造地藏王菩薩一身度南達供養。」①不過地藏王菩薩的稱號，在十世紀、十一世紀都甚爲少見，上述的例子其實甚爲特殊。然而，在十二、十三世紀以後，「地藏王菩薩」的稱號似乎有逐漸增多的趨勢。以南宋紹興24年（A.D.1154）四川大足石刻的例子爲例，出現了

① 見彭高泉，〈遂寧摩崖造像藝術簡述〉，《四川文物》1993：2(1993)，頁42。

「地藏王菩薩、引路王菩薩」的題記。②地藏與引路菩薩在地藏十王圖中時常一起出現，反映了地藏信仰與淨土信仰的合流，以及佛教冥界救贖與淨土信仰爲一體的兩面。「地藏王」、「引路王」稱號的出現，當與十王信仰相關，既然地藏與引路菩薩皆是十王信仰中的一份子，他們也被稱呼爲王，毋寧是一件自然的事了。第二、今日佛教四大名山之中，九華山一直被視爲是地藏菩薩的道場，其淵源當是來自於唐代新羅僧侶地藏在九華山修行的傳說。地藏俗姓金氏，爲新羅國王之支屬，③以在九華山修行的神蹟，受到時人的尊崇。④雖然九華山金地藏的故事，起源於唐代，但是從贊寧所著《宋高僧傳》中相關的記載、費冠卿〈九華山化成寺記〉，⑤以及唐宋時人遊九華山所作詩詞來看，⑥金地藏與地藏信仰發生關連，在當時尚未開始，很可能要到明代時候，金地藏才開始被當作是地藏菩薩的化身，而金地藏駐錫所在地——九華山也才成爲地藏菩薩

② 見劉長久、胡文和、李永翹編著，《大足石窟研究》（四川：四川省社會科學院出版社，1985），頁241、451。另有說法認爲地藏王菩薩稱號起於《大乘本生心地觀經》，然此經非專宏地藏法門的經典，不太可能有如此廣大的影響力。持此說者，爲弘一法師，見其所著《地藏菩薩聖德大觀》（香港：法界學苑，1966），頁1。另外，印順法師則提出另一個看法，認爲是受金地藏之影響，因爲相傳金地藏爲新羅王子，故稱之爲王，見氏著〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，收於藍吉富，《地藏菩薩聖德新編》（新店：迦陵出版社，1995），頁6。但此看法恐怕也是不正確的，因爲金地藏與地藏信仰發生關係是在明代（詳下文）。

③ 贊寧，《宋高僧傳》卷20，頁515。

④ 同前引書，頁515－516。

⑤ 參見《全唐文》卷694，頁3300。

⑥ 參考德森輯，《九華山志》卷7〈藝文門〉第9（江蘇：江蘇廣陵古籍刻印社，1993），頁307－324。

的道場。⑦第三、地藏信仰與十王信仰結合之後，地藏信仰與道教的關係更爲加強，因此，討論道教與地藏信仰的關係，成爲必須要面對的課題。第四、《地藏菩薩本願經》中，宣說地藏菩薩前生爲婆羅門女、光目女時，救贖其母免於地獄之苦的故事，與目連救母的故事，有若合符節之處，這使得日後的地藏信仰與盂蘭盆節、中元節有結合的趨勢，地藏菩薩與目連尊者，也有混淆的現象發生，這種現象是從何時開始產生的？以及對地藏信仰的影響如何？也是未來研究應該展開的課題。⑧

⑦ 有關九華山金地藏與地藏信仰的關係，可參考柳雪峰，〈九華山與金喬覺〉，《法音》1992：4（1992），頁38－41。袁家耀，〈九華山佛教文化〉，《世界宗教研究》1993：4（1993），頁81－88。潘桂明，〈九華山佛教史述略〉，《安徽師大學報》19:3(1991)，頁313－322。張新鷹，〈九華山金地藏斷想三則〉，《世界宗教研究》1992：3（1992），頁111－116。其中以張新鷹的看法，較爲接近歷史的事實。

⑧ 現傳地藏王菩薩的生日爲七月三十日，北方的風俗要燃香插地，施放花燈於河水之中，任其浮游，皆是屬於中元節盂蘭盆會的一部份。相關討論，參見澤田瑞穗，〈地藏の信仰と民俗〉，收入櫻井德太郎，《地藏信仰》（東京：雄山閣出版株式會社，1983），頁220－221。

附錄一：中國歷代所傳地藏菩薩經典、儀軌、章述

一、經典：

《大方廣十輪經》八卷　失譯
《大乘大集地藏十輪經》十卷　唐玄奘譯
《占察善惡業報經》二卷　僞作
《地藏菩薩本願經》二卷　僞作
《佛說地藏菩薩經》一卷　僞作

二、諸家章疏：

《十輪經依義立名》三卷　隋信行撰
《十輪經略抄》一卷　隋信行撰
《十輪經疏》八卷　唐靖邁撰
《十輪經義記》八卷　唐靖邁撰
《十輪經疏》三卷　唐靖邁撰

《十輪經義記》四卷　唐靖邁撰
《十輪經抄》三卷　唐大乘昉撰
《十輪經疏》三卷　唐大乘昉撰
《十輪經音義》一卷　唐大乘昉撰
《占察善惡業報經玄義》一卷　明溍益大師述
《占察善惡業報經義疏》二卷　明溍益大師述
《地藏菩薩本願經科文》一卷　清靈乘定岳玄排撰
《地藏菩薩本願經綸貫》一卷　清靈乘撰
《地藏菩薩本願經科注》六卷　清靈乘撰
《地藏菩薩本願經開蒙》三卷　清品玝集
《地藏菩薩本願經演孝疏》三卷　清知性述
《地藏菩薩本願經白話解釋》一卷　民國胡維銓述
《地藏菩薩本願經始末紀》一卷　民國周秉清編
《地藏菩薩本願經說要》一卷　民國大醒述

三、儀軌：

《百千頌大集地藏菩薩請問法身讚》一卷　唐不空譯
《金剛頂地藏菩薩念誦法品》一卷　唐不空譯
《地藏菩薩儀軌》一卷　唐善無畏譯
《坐圄大道心驅策法》一卷
《佛說地藏菩薩陀羅尼經》一卷
《地藏菩薩滅定業眞言》　載於宋蒙山甘露法師《不動集》〈蒙山施食儀〉

四、諸家懺儀：

《地藏菩薩十齋日》
《讚禮地藏菩薩懺願儀》一卷　明溍益大師述
《占察善惡業報經行法》一卷　明溍益大師集
《占察善惡業報經行法儀》一卷　明溍益大師撰
《慈悲地藏菩薩懺法》三卷
《地藏菩薩本願懺儀》一卷　清乘戒定慧集述
《大乘大集地藏十輪懺法》一册　周大明集述
《占察經懺法》一册
《地藏菩薩六時禮念法》一册　周大明集述
《地藏十王功德寶燈》一册　淨賢撰集
《地藏菩薩聖誕祝儀》一册　世界佛教居士林編
《地藏懺》一册

五、諸家讚述：

《地藏菩薩像靈驗記》一卷　宋常謹集
《靈峰讚地藏菩薩別集》一卷　明溍益大師撰
《地藏菩薩行願紀》一卷　清顯蔭述
《地藏菩薩本跡靈感錄》一卷　清李圓淨述
《地藏大士聖蹟》一卷　清范幻修述
《地藏菩薩九華垂跡圖讚》清演音讚書　清盧世侯繪

《九華山志》　清許止淨編
《地藏靈感錄》　釋雲台輯
《觀音、地藏近聞靈感錄》　李圓淨編
《地藏菩薩本靈感錄彙編》　李圓淨，聶雲臺述輯，周邦道彙編
《地藏菩薩聖德問答》　李圓淨撰
《地藏菩薩聖德大觀》　釋弘一編
《地藏菩薩靈感記》　林慈超撰
《周楊慧卿遇地藏王菩薩記》　周楊慧卿
《地藏菩薩德被沙界》　佛教印經館
《地藏菩薩法藏》　蘇汝全
《地藏菩薩聖德彙編》　慧門編
《地藏菩薩之聖德及其法門》　釋印順
《地藏菩薩聖德新編》　藍吉富

附錄二：地藏造像表（壁畫、絹畫、陶片、石雕、木雕、銅像）

說明：此表是以我所能蒐集到唐至北宋的地藏造像爲資料，來做時間的排序，並盡量詳列相關的資料。這些資料的出處，在表中先以簡稱標明，表後另外附有略語表，可以對照查閱。有標明年代者，大都是因爲原本的造像附有題記，較無疑問。但是部分資料僅有大致的年代判斷，則大多是按照原出處作者的判斷，這是使用此表者，應注意的。至於沒有記年的造像，僅附於最後，以供參考。再者，本表不是全面性的搜索，遺漏難免，但是，對於觀察中古時期地藏造像的趨勢，應該是足夠的。

時　間	地　點	造　像	出　處
唐貞觀末年或永徽年間650－655年	河南龍門賓陽南洞一龕	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉1025 〈龍門〉p.28
唐麟德元年664年	河南龍門藥方洞	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉539 〈龍門〉p.27
唐乾封2年667年	河南龍門賓陽南洞一龕	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉1016 〈龍門〉p.27
唐總章2年669年	河南龍門老龍洞一龕	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉261 〈龍門〉p.27

唐咸亨2年670年	不詳	六道、左舒地藏菩薩坐像一軀（沙門形地石雕）	《石佛》p.70
唐咸亨4年673年	河南龍門賓陽北洞一龕	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈龍門〉p.28
唐上元2年675年	河南龍門普泰洞外一龕	阿彌陀尊像、救苦觀世音菩薩、地藏菩薩各一軀(菩薩形石雕)	〈龍門〉p.28
唐永隆元年680年	河南龍門萬佛洞一龕	地藏菩薩二軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉116 〈龍門〉p.28
唐永隆2年681年	河南龍門萬佛洞一龕	地藏菩薩二軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉120 〈龍門〉p.28
約唐高宗時（650－683年）	河南龍門賓陽南洞	地藏菩薩立像一軀（菩薩形石雕）	〈龍門〉p.29
約唐高宗時（650－683年）	河南龍門王元軌洞兩側	兩尊左舒地藏菩薩坐像（沙門形石雕）	〈龍門〉p.30
約唐高宗至武后時（650－704年）	河南龍門賓陽北洞上方	五道地藏菩薩立像（沙門形石雕）	〈龍門〉p.30
約唐高宗至武后時（650－704年）	河南龍門八作司洞下方	左舒地藏菩薩坐像（沙門形石雕）	〈龍門〉p.31
武周垂拱3年687年	河南龍門袁弘勣洞一龕	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉22 〈龍門〉p.28
武周長壽2年693年	河南龍門蓮花洞一龕	阿彌陀佛、地藏菩薩、觀音菩薩各一軀（菩薩形石雕）	〈目錄〉662 〈龍門〉p.28
武后証聖元年695年	河北邯鄲南響堂3－39	地藏菩薩一軀（沙門形石雕）	〈南響〉p.11
武周聖曆2年699年	河北邯鄲南響堂第6洞	彌勒、觀音菩薩、地藏菩薩各一軀（石雕）	《響堂》52
約武周時期（690－704年）	河南龍門惠簡洞一龕	七佛、地藏菩薩各一軀（菩薩形石雕）	〈目錄〉1084 〈龍門〉p.29
約武周時期（690－704年）	河南龍門清明寺洞一龕	觀世音菩薩、地藏菩薩各一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉199 〈龍門〉p.29

約武周時期（690－704年）	河南龍門清明寺洞一龕	地藏菩薩二軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉207,208 〈龍門〉p.29
唐長安年間（701－704年）	河北邯鄲南響堂第1洞	觀世音菩薩、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈響堂〉9
唐長安4年704年	河南龍門雙洞	阿彌陀佛、地藏菩薩各一軀（菩薩形石雕）	〈目錄〉2350 〈關表〉下上17
唐神龍元年705年	河北邯鄲南響堂第4洞	地藏菩薩、觀世音菩薩各一軀（石雕）	《響堂》42
唐神龍3年707年	河南龍門龍華寺外一龕	地藏菩薩二軀、業道像七軀	〈錄文〉707 〈龍門〉p.28
唐景龍2年708年	不詳	地藏菩薩、觀世音菩薩各一軀	傅拓T675.2.4462
唐景龍4年710年	河北邯鄲南響堂第2洞	地藏菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩各一軀（石雕）	傅拓T675.2.2664 《響堂》30
唐景雲元年710年	河南龍門淨土堂一龕	觀世音菩薩、地藏菩薩各一軀（菩薩形石雕）	〈龍門〉p.28
唐景雲2年711年	河南龍門老龍洞一龕	阿彌陀佛、地藏、觀音菩薩各一軀（菩薩形石雕）	〈龍門〉p.28
唐先天元年712年	河北邯鄲南響堂第2洞	地藏菩薩、觀世音菩薩各一軀（石雕）	《響堂》31
唐開元2年714年	河南龍門擂鼓台一龕	地藏菩薩一軀（菩薩形石雕）	〈錄文〉900 〈龍門〉p.28
唐開元2年714年	河北邯鄲南響堂2－4	地藏菩薩一軀（石雕）	〈南響〉p.9
唐開元17年729年	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（僧形像絹畫）	《西域》圖59 M.G.17658
唐開元年間（724－741年）	河南龍門奉先寺	十一面觀音、地藏菩薩（石雕）	〈錄文〉807 〈唐玄〉p.571
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第103窟甬道南壁	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.167 〈敦密〉p.47

盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第116窟主室東壁門北	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.172 〈敦密〉p.47
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第166窟主室西壁龕外北側、南側	地藏菩薩、藥師佛（壁畫）	《敦煌》p.203 〈敦密〉p.47 〈敦地〉p.9
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第166窟主室東壁門南	觀音、地藏菩薩（壁畫）	《敦煌》p.203 〈敦密〉p.47 〈敦地〉p.9
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第166窟主室東壁門北	地藏菩薩、阿彌陀佛、藥師、多寶（壁畫）	《敦煌》p.203 〈敦密〉p.47 〈敦地〉p.9
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第176窟主室北壁	地藏、立佛、觀音菩薩（壁畫）	〈敦密〉p.47 〈敦地〉p.9
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第122窟主室東壁門北	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.176 〈敦密〉p.47
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第205窟主室南壁	地藏、藥師、觀音菩薩（壁畫）	〈敦密〉p.47 〈敦地〉p.9
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第444窟前室西壁門上	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.371 〈敦密〉p.47
盛唐（705－780年）	敦煌莫高窟第23窟帳門北側	十一面六臂觀音、地藏菩薩（壁畫）	《敦煌》p.129 〈敦地〉p.9
唐大歷11年776年	敦煌莫高窟第148窟龕頂北披	龕頂中央畫歡喜藏摩尼寶勝佛一鋪，東、西披各壁畫藥王菩薩、北披地藏菩薩一鋪(壁畫)	《敦煌》p.192 〈敦密〉p.48
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第26窟主室南壁中部	地藏、觀音、勢至菩薩等一組（壁畫）	《敦煌》p.130
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第26窟主室南壁西角	地藏、觀音菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.130

中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第32窟主室南壁西側	觀音、釋迦、地藏菩薩（壁畫）	《敦煌》p.133 〈敦密〉p.49 〈敦地〉p.10
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第33窟主室東壁門南	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.134 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第45窟主室西壁龕外北側	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.140 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第45窟主室東壁門北	地藏、觀音菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.141 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第115窟主室南壁	觀音、地藏菩薩（壁畫）	《敦煌》p.172 〈敦密〉p.49 〈敦地〉p.10
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第115窟主室北壁東側	地藏、藥師、菩薩（壁畫）	《敦煌》p.172 〈敦密〉p.49 〈敦地〉p.10
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第154窟主室南壁下	地藏、毗沙門天王	〈敦地〉p.10
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第126窟主室東壁門北	觀世音、地藏菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.179 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第153窟北壁下屏風	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.194
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第153窟西壁壁龕	地藏菩薩一身（壁畫）	〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第155窟主室西壁帳門北側	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.196 〈敦密〉p.49

中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第176窟主室南壁	日藏、月藏、地藏菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.208
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第176窟主室東壁門南	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.209 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第176窟主室東壁門北	藥師、地藏、多寶佛各一身（壁畫）	《敦煌》p.209 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第176窟主室北壁	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.208－209 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第176窟主室北壁	藥師、地藏、觀音一鋪（壁畫）	《敦煌》p.208－209 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第197窟主室南壁	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.219 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	甘肅敦煌第199窟主室東壁門南	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.220 《莫高窟》p.90 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第201窟主室南壁	西端、東端地藏、觀音菩薩（壁畫）	《敦煌》p.222 〈敦密〉p.49 〈敦地〉p.10
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第201窟主室北壁	地藏、觀音菩薩（壁畫）	《敦煌》p.222 〈敦密〉p.49 〈敦密〉p.10
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第220窟東壁門下	地藏、觀音菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.220
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第225窟主室南壁龕外東側、西側	地藏、觀音菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.236 〈敦密〉p.49

中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第379窟主室東壁門南	地藏、觀世音菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.329 〈敦密〉p.49
中唐（781－847年）	敦煌莫高窟第449窟西壁南側帳壁	如意輪觀音、地藏菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.374 〈敦密〉p.49
中唐（8世紀後半~9世紀中）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖58 M.G.17779
中、晚唐（9世紀）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖51 E.O.1186
中、晚唐（9世紀）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖54 T.A.158
中、晚唐（9世紀）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖55 M.G.22798
中、晚唐（9世紀）	敦煌莫高窟	地藏菩薩像立像幡（絹畫）	British Museum F.44 Stein Painting 125
中、晚唐（9世紀）	敦煌莫高窟	地藏菩薩像立像幡（絹畫）	British Museum F.45 Stein Painting 118
中、晚唐（9世紀）	陝西耀縣藥王山東區第8號龕	六道地藏像（石雕）	〈耀縣〉p.9－10
唐大中8年854年	四川資中重龍山第90龕	地藏菩薩像	〈資中〉p.24
唐咸通5年864年	四川資中重龍山第54龕	地藏菩薩像	〈敦密〉p.50
唐光啓3年887年	四川巴中南龕第77窟左外壁	阿彌陀佛、地藏、觀音菩薩一龕。又地藏、觀音菩薩一龕	〈川北〉p.46

晚唐（892－893年）	敦煌莫高窟第196窟主室東壁門上	地藏、觀音、金剛杵菩薩共一鋪（壁畫）	《敦煌》p.218 〈敦密〉p.51
唐乾寧3年896年	四川大足北山佛灣第58龕	右觀世音、左地藏菩薩（石雕）	《足研》p.223
唐乾寧4年897年	四川大足北山佛灣第52龕	主尊阿彌陀佛，右脇觀世音、左脇地藏菩薩（石雕）	《大足》圖112
唐光化年間（898－901年）	四川資中西岩89窟	地藏與十王像（石雕）	〈敦密〉p.50
晚唐（892－907年）	四川大足北山佛灣第29龕	地藏、觀音菩薩（石雕）	〈佛灣〉p.32
晚唐（892－907年）	四川大足北山佛灣第57龕	阿彌陀佛、右脇觀音、左脇地藏菩薩一鋪	〈敦密〉p.70 〈佛灣〉p.32
晚唐（766－906年）	四川綿陽千佛崖第9號龕	地藏與十王像、地獄變相（石雕）	〈綿陽〉p.48
晚唐（9世紀後半）	敦煌莫高窟	地藏菩薩像立像幡（絹畫）	British Museum F93 Stein Painting 119
晚唐（9世紀後半）	敦煌莫高窟	地藏菩薩像立像幡（絹畫）	《西域》圖56 E.O.1168
晚唐（848－907年）	甘肅敦煌第197窟	南壁地藏菩薩一身（壁畫）	《莫高窟》p.89
晚唐（848－907年）	敦煌莫高窟第75窟西壁龕	立佛、菩薩、地藏菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.154
晚唐（848－907年）	敦煌莫高窟第138窟主室南壁下方	立佛、弟子、地藏菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.185

晚唐（848－907年）	敦煌莫高窟第177窟主室龕內南壁下屏風	地藏、彌勒、菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.209
晚唐（848－907年）	敦煌莫高窟第195窟主室龕內北壁下屏風	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.217 〈敦密〉p.51
晚唐（848－907年）	敦煌莫高窟第217窟甬道盝形頂南、北披	地藏與十王（壁畫）	《敦煌》p.230 〈敦密〉p.73
晚唐五代（9世紀－10世紀前半）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖53 E.O.1398
晚唐五代	江西贛州通天岩石窟	被帽地藏菩薩	〈江西〉p.51
前蜀永平5年915年	四川大足北山佛灣第53龕	阿彌陀佛、右脇觀音、左脇地藏菩薩一鋪（石雕）	〈敦密〉p.70
前蜀永平5年915年	四川	地藏菩薩一身	《金石苑》
後晉天福4年939年	不詳	地藏、普賢、觀音菩薩各一尊	傅拓 T675.3.5033
後蜀廣政3年940年	四川大足北山佛灣第37窟	地藏菩薩（石雕）	《大足》圖116 〈敦密〉p.70
吳越天福7年942年	浙江杭州慈雲嶺資延寺第1龕	六道輪迴、左舒沙門地藏坐像	《西湖》 〈杭州〉p.70
後蜀廣政17年954年	四川大足北山佛灣第281摩崖龕	藥師琉璃光佛、八菩薩、十二神王一部眾、七佛三世佛、阿彌陀佛、尊勝幢壹所、地藏菩薩三身共壹龕	《唐續》11p.5075 《金石苑》 《中雕》卷4圖1689

後蜀廣政 18 年 955年	四川大足北山佛灣第279龕	藥師琉璃光佛、日光、月光菩薩、十二神王、十方佛、四尊被帽地藏坐像、尊勝頂陀羅尼經幢一座	《唐續》11.p.5075 《金石苑》 《大足》圖83 《足研》p.426
五代（913－955年）	四川大足北山佛灣第241窟	觀音、地藏菩薩	《足研》p.417
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第384窟甬道頂	披帽地藏與十王廳（壁畫）	《敦煌》p.332 〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第124窟甬道盝形頂中央	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.177 〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第6窟甬道盝形頂中央	水月觀音、地藏、十王與六趣輪迴（壁畫）	《敦煌》p.119 〈敦密〉p.73 〈敦地〉p.12
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第225窟主室東壁門南	觀音、地藏菩薩（壁畫）	《敦煌》p.236 〈敦密〉p.72 〈敦地〉p.12
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第305窟甬道頂	披帽地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.289 〈敦密〉p.72
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第331窟前室西壁門上	六道輪迴與地藏菩薩（壁畫）	《敦煌》p.302 〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第375窟甬道盝形頂中央	地藏與十王廳（壁畫）	《敦煌》p.327 〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第379窟甬道頂中央	地藏與十王廳（壁畫）	《敦煌》p.329
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第387窟南壁	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.334

五代（907－959年）	敦煌莫高窟第390窟甬道頂	地藏與十王廳（壁畫），壁畫中有道明和尚題記	《敦煌》p.336 〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第392窟甬道頂	地藏與十王廳（壁畫）	〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	十一面觀音、被帽地藏十王圖（絹畫）	《西域》圖64 E.O.3644
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩十王圖與淨土圖（絹畫）	《西域》圖66 E.O.3580
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩（絹畫）	British Museum F8 Stein Painting4
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	被帽地藏十王圖（絹畫）	British Museum F23 Stein Painting9
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	被帽地藏十王圖（絹畫）	British Museum F.24 Stein Painting23
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖52 M.G.17768
五代（907－959年）	敦煌莫高窟	地藏菩薩立像幡（絹畫）	《西域》圖57 E.O.1180
五代（907－959年）	敦煌莫高窟第397窟甬道頂	地藏與十王廳（壁畫）	〈敦密〉p.73
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第40龕	阿彌陀佛、右脇觀音、左脇地藏菩薩一鋪	〈敦密〉p.70 〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣73窟	阿彌陀佛、地藏、觀音菩薩	《足研》p.379

五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第221龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70 〈佛灣〉p.37
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第91龕	地藏菩薩一龕	《足研》p.381 〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第205窟	地藏菩薩	〈敦密〉p.70 《足研》p.411
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第231窟	地藏菩薩	〈敦密〉p.70 《足研》p.415
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第242窟	地藏菩薩	《足研》p.417
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第248龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70 《足研》p.420
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第275龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70 《足研》p.425
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第277龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70 〈佛灣〉p.38
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第284龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70 〈佛灣〉p.38
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第244龕	地藏、觀音菩薩	《大足》p.71 〈佛灣〉p.38
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第22龕	地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第82龕	地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第187龕	地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第193龕	地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.37

五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第152龕	地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.37
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第254龕	彌陀、地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.38
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第278龕	彌陀、地藏、觀音菩薩	〈佛灣〉p.38
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第23龕	地藏菩薩	〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第85龕	地藏菩薩	〈佛灣〉p.36
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第195龕	地藏菩薩	〈佛灣〉p.37
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第203龕	地藏菩薩	〈佛灣〉p.37
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第217龕	地藏菩薩	〈佛灣〉p.37
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第276龕	地藏菩薩	〈敦密〉p.70 《足研》p.425
五代（907－959年）	四川大足北山佛灣第227窟	地藏菩薩	〈敦密〉p.70 〈佛灣〉p.37
五代宋初	四川大足營盤坡地	地藏菩薩	〈敦密〉p.70
五代宋初	四川大足北山佛灣第191龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70 《足研》p.410
五代宋初	四川大足佛耳岩第4龕	地藏、觀音菩薩	〈敦密〉p.70
五代宋初	四川安岳圓覺洞第84窟	地藏、十王與六趣輪迴	〈敦密〉p.71

五代宋初	陝西安西榆林窟36窟後甬道頂	地藏與十王	〈敦密〉p.74
五代宋初	陝西安西榆林窟前甬道頂	地藏、千佛	〈敦密〉p.74
五代北宋	浙江蘇州瑞光寺塔	左舒沙門形地藏菩薩坐像一尊（銅像）	〈蘇州〉p.30
五代北宋（10世紀）	敦煌莫高窟	被帽地藏十王圖	《敦畫》109.
五代北宋（10世紀）	敦煌莫高窟	被帽地藏十王圖	《敦畫》111.a.
五代北宋（10世紀）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩圖	《敦畫》106.a
北宋建隆4年963年	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩一鋪（絹畫）	British Museum F.22 Stein Painting 19
北宋太平興國6年981年	敦煌莫高窟	千手千眼觀音菩薩圖中被帽地藏菩薩圖（絹畫）	《西域》圖63 M.G.17659
北宋太平興國8年983年	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩十王圖（絹畫）	《西域》圖63 M.G.17662
北宋前期（10世紀後半）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩圖（絹畫）	《西域》圖60 M.G.17664
北宋前期（10世紀後半）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩十王圖（絹畫）	《西域》圖61 M.G.17793
北宋前期（10世紀後半）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩十王圖（絹畫）	《西域》圖62 M.G.17795
北宋前期（10世紀後半）	敦煌莫高窟	千手千眼觀音菩薩、被帽地藏菩薩十王圖（絹畫）	《西域》圖65 E.O.1173

北宋至道年間（995–977年）	四川大足北山佛灣第249龕	地藏、觀音菩薩（石雕）	《大足》圖79 《足研》p.420
北宋咸平4年1001年	四川大足北山佛灣第253窟	地藏、觀音菩薩與十王（石雕）	《大足》圖253 《中雕》卷4圖1702 《足研》p.421
北宋前期（960–1035年）	敦煌莫高窟第176窟甬道盝形頂中央	地藏、十王與六趣輪迴一鋪（壁畫）	《敦煌》p.208 〈敦密〉p.73
北宋前期（960–1035年）	敦煌莫高窟第202窟甬道盝形頂中央	地藏與十王廳一鋪（壁畫）	《敦煌》p.222 〈敦密〉p.73
北宋前期（960–1035年）	敦煌莫高窟第380窟甬道盝形頂中央	地藏與十王廳一鋪（壁畫）	《敦煌》p.330 〈敦密〉p.73
北宋前期（960–1035年）	敦煌莫高窟第456窟主室東壁門北	地藏、十王與六趣輪迴一鋪（壁畫）	《敦煌》p.377 〈敦密〉p.73
北宋紹聖3年1096年	四川大足石篆山母子殿第9號龕	地藏、十王（石雕）	《足研》p.334,531
北宋靖康元年1126年	四川大足北山佛灣第177窟	地藏及其化身（石雕）	《中雕》卷4圖1712 《足研》p.407
南宋紹興7年1137年	四川大足石刻玉灘第1號龕	地藏菩薩（石雕）	《足研》p.570
南宋紹興21年1151年	四川大足石刻石門山第1號龕	藥師琉璃光佛、地藏、觀音、神將（石雕）	《足研》p.540
南宋紹興24年1154年	四川大足石刻北山觀音坡第1號龕	地藏王菩薩、引路王菩薩（石雕）	《足研》p.241,451

金大定元年 1161 年	陝西耀縣藥王山中區第 18 號龕	毗盧佛、彌勒佛、被帽地藏像（石雕）	〈耀縣〉p.12
約元代時期（1281－1367 年）	敦煌莫高窟	被帽地藏菩薩十王圖（絹畫）	《西域》圖 67 M.G.17794 〈敦圖〉p.118
唐	河北邯鄲南響堂 2－12 龕	地藏菩薩一軀（石雕）	〈南響〉p.9
唐	河北邯鄲南響堂 1－20 龕	觀音、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈南響〉p.8
唐	河北邯鄲南響堂 2－18 龕	觀音、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈南響〉p.9
唐	河北邯鄲南響堂 2－28 龕	觀音、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈南響〉p.9
唐	浙江金華萬佛塔	左舒坐沙門形地藏菩薩一軀（銅雕）	〈金華〉p.42
唐	浙江金華萬佛塔	地藏菩薩一軀（銅雕）	〈金華〉p.42
唐	陝西西安	六道輪迴、左舒沙門形地藏菩薩坐像（陶片）	〈西安〉p.87
唐	寧夏固原須彌山 105 窟中心主左面	左舒沙門形地藏菩薩坐像	《須彌》圖 141、142
唐	四川資州北嚴	地藏菩薩一軀	《八補》73
唐	四川資州北嚴	地藏菩薩一軀	《八補》73 傳拓 T675.2.1603
唐	河南龍門敬善寺區一龕	地藏菩薩、觀世音菩薩各一軀（石雕）	〈錄文〉44 〈龍門〉p.28.

唐	河南龍門敬善寺區一龕	地藏菩薩一軀（石雕）	〈錄文〉56 〈龍門〉p.28
唐	河南龍門袁弘勣洞一龕	地藏菩薩一軀（石雕）	〈錄文〉57 〈龍門〉p.28
唐	河南龍門萬佛洞一龕	地藏、觀音菩薩各二軀（石雕）	〈錄文〉149 〈龍門〉p.28
唐	河南龍門雙窯一龕	阿彌陀佛、觀世音菩薩、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈錄文〉187 〈龍門〉p.28
唐	河南龍門蔡大娘洞一龕	阿彌陀佛、觀音、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈錄文〉196 〈龍門〉p.29
唐	河南龍門老龍洞一龕	地藏菩薩一軀（石雕）	〈錄文〉276 〈龍門〉p.29
唐	河南龍門老龍洞一龕	觀世音菩薩、地藏菩薩各一軀（石雕）	〈錄文〉301 〈龍門〉p.29
唐	河南龍門石牛溪一龕	地藏、觀音十一面菩薩各一軀（石雕）	〈錄文〉402 〈龍門〉p.29
唐	河南龍門唐字洞一龕	地藏菩薩一軀（石雕）	〈錄文〉486 〈龍門〉p.29
唐	河南龍門萬佛洞一龕	地藏菩薩（石雕）	〈龍門〉p.29
唐	河南龍門萬佛洞一龕	琉璃光佛像四軀、地藏菩薩（石雕）	〈龍門〉p.29
唐	河南龍門清明寺洞一龕	地藏菩薩一龕（石雕）	〈龍門〉p.29
唐	河南龍門古陽洞一龕	地藏菩薩一軀（石雕）	〈龍門〉p.29
唐	河南龍門敬善寺洞	地藏菩薩（石雕）	〈目錄〉1311 〈關表 下下 12

唐	河南鞏縣	地藏菩薩一軀	《鞏縣》
宋	四川大足北山佛灣第117龕	地藏、觀音菩薩	《足研》p.387
宋	四川大足北山佛灣第121龕	地藏、觀音菩薩	《足研》p.389
宋	四川大足北山佛灣第172龕	地藏、觀音菩薩	《足研》p.405
宋	四川大足北山佛灣第186窟	地藏菩薩	《足研》p.223
宋	四川大足佛耳岩第1號龕	地藏、觀音菩薩	《足研》p.459
宋	四川大足佛耳岩第20號龕	地藏菩薩	《足研》p.464
宋	四川大足佛安穩第5號龕	地藏菩薩	《足研》p.566
宋	四川大足寶頂山第20號龕	十佛、地藏菩薩、十王	《足研》p.282,485
宋	四川大足七拱橋第6號龕	地藏菩薩	《足研》p 575
以下年代不詳	敦煌莫高窟第120窟龕外南、北側	地藏菩薩、藥師佛（壁畫）	《敦煌》p.175
	敦煌莫高窟第74窟龕外南側	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.154
	敦煌莫高窟第74窟主室東壁門北	觀音、地藏菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.154 〈敦密〉p.47
	敦煌莫高窟117窟	地藏菩薩一窟（壁畫）	〈敦藏〉p.6

	敦煌莫高窟第172窟東壁門南	地藏、觀音等四菩薩（壁畫）	《敦煌》p.206
	敦煌莫高窟第194窟主室東壁門南	地藏、觀音菩薩各一身（壁畫）	《敦煌》p.216 〈敦密〉p.47,51
	敦煌莫高窟第372窟東壁門南	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.326
	敦煌莫高窟第445窟東壁門上	地藏菩薩一身（壁畫）	《敦煌》p.372
	四川巴中南龕第25窟	地藏與六道輪迴	〈川北〉p.52
	四川巴中南龕第62窟	西方淨土變相中有二身地藏菩薩坐像	〈川北〉p.47
	四川巴中南龕第79窟	阿彌陀佛、觀音、地藏菩薩合龕	〈川北〉p.48
	四川通江魯班石第15窟	西方淨土變相中有二身地藏菩薩坐像	〈川北〉p.48
	四川通江千佛崖第29窟右壁下方	地藏菩薩與十王	〈川北〉p.44
	四川通江佛日崖	彌勒二身、地藏菩薩一身	〈川北〉p.48
	四川通江佛日崖	彌勒七身、天王二身、地藏二身、觀音二身	〈川北〉p.48
	四川廣元千佛崖	阿彌陀窟藥師、地藏、觀音合龕	〈川北〉p.48
	廣元千佛崖千佛窟	地藏與十王	〈川北〉p.52

	四川大足北塔第65龕	觀音、地藏菩薩一龕	《足研》p.448
	四川大足北塔第74龕	地藏菩薩一龕	《足研》p.449
	四川大足北山佛灣第158窟	地藏菩薩	《足研》p.402
	四川大足北山佛灣第161窟	地藏菩薩	《足研》p.402
	四川大足北山佛灣第243窟	地藏菩薩	〈敦密〉p.70
	四川大足眉山仙人洞第6龕	地藏菩薩一軀（浮雕）	《大足》圖69
	不詳	地藏、觀音菩薩各一軀	傳拓 T675.2.4024
	不詳	地藏菩薩一軀	傳拓 T675.2.3738

附註一：符號略稱說明：

E.O. = 羅浮美術館東洋部

T.A. = 東京國立博物館

M.G. = 居美國立東洋美術館

Stein Painting = Catalogue of Paintings Recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein

附註二：書目略語表：

《石佛》，李靜杰編，《石佛選粹》

《敦煌》，敦煌文物研究所編，《敦煌莫高窟內容總錄》

《敦畫》，松本榮一，《敦煌畫の研究》

《須彌》，寧夏回族自治區文物管理委員會、中央美術學院美術史系編，《須彌山石窟》。

《四川》，《中國美術全集雕塑篇12－四川石窟雕塑》

《西湖》，浙江省文物管理委員會編，《西湖石窟藝術》

《中雕》，史岩編，《中國雕塑史圖錄》卷4

《西域》，ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクション》

《大足》，四川美術學院雕塑系編，《大足石刻》

British Museum., Roderick Whitfield, *The Art of Central Asia – The Stein Collection in the British Museum.I.II.*

《足研》，劉長久、胡文和、李永翹編著，《大足石刻研究》（四川：四川省社會科學院出版社，1985）

〈金華〉，浙江省文物管理委員會，〈金華市萬佛塔塔基清理簡報〉《文物》1957：5

〈龍門〉，常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉《中原文物》1993：4

〈西安〉，何漢南，〈西安西郊清理出一批唐代造像〉《文物參考資料》1957：5

〈蘇州〉，蘇州市文管會，〈蘇州市瑞光寺塔發現一批五代北宋文物〉《文物》1979：11

〈南響〉，邯鄲市峰峰礦區文管所、北京大學考古實習隊，〈南響堂石窟新發現窟檐遺跡及龕像〉，《文物》1992：5

〈川北〉，丁明夷，〈川北石窟雜記〉，《文物》1990：6
〈敦密〉，宿白，〈敦煌莫高窟密教遺跡雜記〉，《文物》1989：9、10
〈敦地〉，潘亮文，〈敦煌的地藏菩薩像研究〉
〈唐玄〉，顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉《中研院史語所集刊》66：2
〈錄文〉，水野清一、長廣敏雄，〈龍門石刻錄錄文〉《龍門石窟の研究》
〈敦圖〉，河原由雄，〈敦煌畫地藏圖資料〉，《佛教藝術》97
〈敦藏〉，羅慶華，〈敦煌地藏圖像和「地藏十王廳」研究〉，《敦煌研究》1993：2
〈綿陽〉，文齊國，〈綿陽唐代佛教造像初探〉，《四川文物》1991：5
〈耀縣〉，張硯、王福民，〈陝西耀縣藥王山摩崖造像調查簡報〉，《中原文物》1994：2
〈資中〉，王熙祥、曾德仁，〈四川資中重龍山摩崖造像〉，《文物》1988：8
〈佛灣〉，黎方銀、王熙祥，〈大足北山佛灣石窟的分期〉，《文物》1988：8
〈江西〉，張總、夏金瑞，〈江西贛州通天岩石窟調查〉，《文物》1993：2
〈杭州〉，中國社會科學院考古研究所浙江工作隊，〈杭州慈雲嶺資賢寺摩崖龕像〉，《文物》1995：10

附錄三：地藏造像統計

說明：這裡所採用的資料，全部是附錄二所蒐集到的地藏造像，但是只採用有紀年的部分，或是有大約年代的部分。若是只能判斷爲唐或宋代造像，因爲時間太長，無法做分期，故不列入統計。其分期的年代分爲以下三期：

第一期：初唐（618~704年）

第二期：盛唐～中唐（705~847年）

第三期：晚唐～北宋前期（848~1035年）

若是按照本文對地藏信仰的分期，應是分爲唐代前期（初、盛唐）、唐代後期（中、晚唐、五代），但是爲了看出時化變遷的差異，故分爲三期，以表明盛、中唐時期的過渡性質。再者，這裡所定義的初、盛、中、晚唐、北宋前期，大致是參考《敦煌莫高窟內容總錄》的分法，一方面所用材料有許多敦煌的資料，另一方面，其分法與一般的分期時間點，差異也不算太大，分期應該還是有效的，故採用之。

	地藏		地藏、觀音			地藏、十王			其它	總數
	地	地、其它	地、觀	地、觀、彌陀	地、觀、其它	地、十	觀、地、十	淨、地、十		
第一期	15	2	2	2	1	0	0	0	0	22
第二期	21	4	13	1	6	0	0	0	5	50
第三期	38	1	20	8	2	23	4	1	5	102
總　數	81		55			28			10	174

ps. **略語**：地—地藏　觀—觀音　彌陀—阿彌陀佛　十—十王
淨—淨土變像

參考書目

（一）原始文獻

一、敦煌寫本

S.431，《佛說地藏菩薩經》，收入黃永武編，《敦煌寶藏》第3冊，台北：新文豐出版公司，1981。

S.2568，〈地藏菩薩十齋日〉，收入中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第4冊，成都：四川人民出版社，1991。

S.3902.，〈道明和尚還魂記〉，收入中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第5冊，成都：四川人民出版社，1992

S.4543，〈地藏菩薩陀羅尼〉，收入黃永武編，《敦煌寶藏》第36冊，台北：新文豐出版公司，1986。

S.4443，〈地藏菩薩十齋日〉，收入中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第6冊，成都：四川人民出版社，1992。

S.5892，〈地藏菩薩十齋日〉，收入中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第9冊，成都：四川人民出版社，

1994。

P.3011，〈地藏菩薩十齋日〉，收入黃永武編，《敦煌寶藏》第126冊，台北：新文豐出版公司，1981。

P.3760，《佛說地藏菩薩經》，收入黃永武編，《敦煌寶藏》第130冊，台北：新文豐出版公司，1981。

北.8422（重.22），〈贊禮地藏菩薩懺悔發願法〉，收入黃永武編《敦煌寶藏》第110冊，台北：新文豐出版公司，1981。

北.8422（重.22），〈人集錄依諸經大乘經中略發願法〉，收入黃永武編《敦煌寶藏》第110冊，台北：新文豐出版公司，1981。

北.8422（重.22），〈晝夜六時發願法〉，收入黃永武編《敦煌寶藏》第110冊，台北：新文豐出版公司，1981。

北.0241（宙.083），《占察善惡業報經》，收入黃永武編，《敦煌寶藏》第57 冊，台北：新文豐出版公司，1981。

二、佛教典籍

《占察善惡業報經》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.839。

《地藏菩薩本願經》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.412。

《地藏菩薩儀軌》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1158。

《佛說地藏菩薩陀羅尼經》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1159B。

《惠運禪師將來教法目錄》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2168。

《灌頂經》，收入《大正新修大藏經》卷21，No.1331。

《坐圄大道心驅策法》，收入《大正新修大藏經》卷20，No.1159A。

不空譯，《八大菩薩曼荼羅經》，收入《大正新修大藏經》卷20 No.1167。

不空譯，《百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.413。

失譯，《大方廣十輪經》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.410。

永超集，《東域傳燈目錄》〈弘經錄一〉，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2183。

玄奘譯，《大乘大集地藏十輪經》，收入《大正新修大藏經》卷13，No.411。

玄奘譯，《藥師瑠璃光如來本願功德經》，收入《大正新修大藏經》卷14，No.450。

求那跋陀羅譯，《楞伽跋多羅寶經》，收入《大正新修大藏經》卷16，No.670。

求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，收入《大正新修大藏經》卷2，No.99。

宗鑑，《釋門正統》，收入《卍續藏經》第130冊，台北：新文豐出版公司，1993。

明佺等撰，《大周刊定衆經目錄》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2153。

法經，《衆經目錄》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2146。

法藏集，《華嚴經傳記》，收入《大正新修大藏經》51卷，

No.2073。
非濁，《三寶感應要略錄》，收入《大正新修大藏經》卷51，No.2084。
唐臨，《冥報記》，收入《大正新修大藏經》卷51，No.2082。
勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，收入《大正新修大藏經》卷31，No.1611。
常謹，《地藏菩薩像靈驗記》，收入《卍續藏經》第149冊，中國佛教會影印卍續藏經委員會編，1968。
智嚴、寶雲共譯，《佛說四天王經》，收入《大正新修大藏經》卷15，No.590。
智昇，《開元釋教錄》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2154。
費長房，《歷代三寶記》，收入《大正新修大藏經》卷49，No.2034。
義淨譯，《藥師瑠璃光七佛本願功德經》，收入《大正新修大藏經》卷14，No.451。
道世，《法苑珠林》，北京：中國書店，1991。
道宣，《大唐內典錄》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2149。
道宣，《釋迦方志》，台北市：新文豐出版公司，1987。
道宣，《續高僧傳》，收入《大正新修大藏經》卷50，No.2060。
道鏡、善道共集，《念佛鏡》，《大正新修大藏經》卷47，No.1966。
達摩笈多譯，《藥師如來本願經》，收入《大正新修大藏經》卷14，No.449。
僧祐，《出三藏記集》，收入《大正新修大藏經》卷55，No.2145。
僧詳，《法華傳記》，收入《大正新修大藏經》卷51，No.2068。
實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》，收入《大正新修大藏經》卷16 No.672。
慧立本、彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷7，收入《大正新修大藏經》卷50，No.2053。
慧皎，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。
窺基，《西方要決釋疑通規》，《大正新修大正藏》卷47，No.1964。
贊寧，《宋高僧傳》，台北：文津出版社，1991。

三、傳統文獻

《全唐文》，台北：大化書局，1987。
《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
《新唐書》，北京：中華書局，1975。
《魏書》，北京：中華書局，1974。
王明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1960。
王昶著，《金石萃編》，《石刻史料新編》輯1冊1－4，台北：新文豐，1978。
玄奘、辯機原著，季羨林等校注，《大唐西域記校注》，北京：中華書局，1995。
李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。

張彥遠，《歷代名畫記》，收入國立編譯館主編《中華叢書－美術業刊》第二輯台北：國立編譯館，1986再版。

郭若虛，《圖畫見聞志》，收入《中國書畫全書》上海：上海書畫出版社，1993。

陸增祥輯，《八瓊室金石補正》，《石刻史料新編》輯1册2，台北：新文豐出版公司，1978。

敦煌研究院編，《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986。

趙明誠撰，《金石錄》，《石刻史料新編》輯1册12，台北：新文豐出版公司，1978。

劉喜海編，《金石苑》，《石刻史料新編》輯1册9，台北：新文豐出版公司，1978。

劉道醇，《五代名畫補遺》，收入《中國書畫全書》上海：上海書畫出版社，1993。

德森輯，《九華山志》，江蘇：江蘇廣陵古籍刻印社，1993。

（二）一般論著

一、中文

《中國美術全集雕塑篇12——四川石窟雕塑》，北京：人民美術出版社，1988。

A. L. Basham 著，賴顯邦譯，〈菩薩概念的演變〉，《諦觀》64，1991。

干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與展開〉1、2、3，《菩提樹》342、343、344，1981。

木村泰賢，〈龍樹、世親系的大乘佛教〉，收入《大乘佛教之發展》，台北：大乘文化出版社，1979。

文齊國，〈綿陽唐代佛教造像初探〉，《四川文物》1991：5，1991。

王熙祥、曾德仁，〈四川資中重龍山摩崖造像〉，《文物》1988：8，1988。

王熙祥、黎方銀，〈大足北山佛灣石窟的分期〉，《文物》1988：8，1988。

中國佛教協會編，《房山雲居寺石經》，北京：文物出版社，1978。

中國社會科學院考古研究所浙江工作隊，〈杭州慈雲嶺資賢寺摩崖龕像〉，《文物》1995：10，1995。

北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石經組編，《房山石經題記匯編》，北京：書目文獻出版社，1987。

四川美術學院雕塑系編，《大足石窟》，北京：朝花美術出版社，1962。

弘一編，《地藏菩薩聖德大觀》，香港：法界學苑，1966。

甘肅省文物工作隊慶陽北石窟寺文管所，《慶陽北石窟寺》，北京：文物出版社，1985。

甘肅省文物工作隊慶陽北石窟寺文管所，《隴東石窟》，北京：文物出版社，1987。

印順，〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，收入藍吉富編，《地藏菩薩

聖德新編》，新店：迦陵出版社，1995。
印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1994。
佛光大辭典編修委員會編，《佛光大辭典》，台北：佛光出版社，1988。
何漢南，〈西安西郊清理出一批唐代造像〉《文物參考資料》1957：5，1957。
余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入氏著《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版事業公司，1987。
呂建福，《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995。
呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版公司，1982。
李治國編，《雲岡石窟》，北京：文物出版社，1995。
李靜杰編，《石佛選粹》，北京：中國語出版社，1995。
杜斗城，《敦煌本「佛說十王經」校錄研究》，甘肅：甘肅教育出版社，1989。
吳楓，《隋唐歷史文獻集釋》，河南：中州古籍出版社，1987。
河南省文物研究所編，《中國石窟——鞏縣石窟寺》，北京市：文物出版社，1989。
金維諾、羅世平，《中國宗教美術史》，江西：江西美術出版社，1995。
邯鄲市峰峰礦區文管所、北京大學考古實習隊，〈南響堂石窟新發現窟檐遺跡及龕像〉，《文物》1992：5，1992。
姜亮夫，《莫高窟年表》，上海：上海古籍出版社，1985。
柳雪峰，〈九華山與金喬覺〉，《法音》1992：4，1992。

浙江省文物管理委員會編，《西湖石窟藝術》，浙江：浙江人民出版社，1956。
神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究》，台北：華宇出版社，1984。
袁家耀，〈九華山佛教文化〉，《世界宗教研究》1993：4，1993。
常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉，《中原文物》1993：4，1993。
張硯、王福民，〈陝西耀縣藥王山摩崖造像調查簡報〉，《中原文物》1994：2，1994。
張總、夏金瑞，〈江西贛州通天岩石窟調查〉，《文物》1993：2，1993。
張新鷹，〈九華山金地藏斷想三則〉，《世界宗教研究》1992：3，1992。
許地山，〈大乘佛教之發展〉，收入《大乘佛教之發展》，台北：大乘文化出版社，1979。
陳寅恪，〈武曌與佛教〉，收入《陳寅恪先生文集》第2冊，台北：里仁書局，1982。
敦煌文物研究所整理，《敦煌莫高窟內容總錄》，《敦煌叢刊》初輯冊16，台北：新文豐出版公司，1985。
湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社，1986。
湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務印書館，1938初版，1991 台2版。
黃永武編，《敦煌遺書最新目錄》，台北：新文豐出版公司，

1985。

黃徵、吳偉校注，《敦煌願文集》，長沙：岳麓社，1995。

彭高泉，〈遂寧摩崖造像藝術簡述〉，《四川文物》1993：2，1993。

楊曾文，〈信行與三階教典籍考略〉，《世界宗教研究》1995：3，1995。

楊聯陞，〈道教之自搏與佛教之自撲補論〉，收入《楊聯陞論文集》，北京：中國社會科學出版社，1992。

楊聯陞，〈道教之自搏與佛教之自撲〉，收入《楊聯陞論文集》，北京：中國社會科學出版社，1992。

寧夏回族自治區文物管理委員會、中央美術學院美術史系編，《須彌山石窟》，北京：文物出版社，1988。

蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，台北：允晨文化，1995。

劉長久、胡文和、李永超編著，《大足石窟研究》，四川：四川省社會科學院出版社，1985。

劉淑芬，〈《佛頂尊勝陀羅尼經》與唐代尊勝經幢的建立——經幢研究之一〉，《中研院史語所集刊》67：1，1996。

劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94：5，1997。

潘亮文，〈敦煌的地藏菩薩像研究〉，發表於「佛教文學與藝術學術研討會」台北：台大，1998年4月。

潘桂明，〈九華山佛教史述略〉，《安徽師大學報》19：3，1991。

蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，台北：台灣學生書局，1989。

聶士全，〈地藏信仰與金地藏研究述評〉，《法音》1996：7，1996。

藍吉富，《地藏菩薩聖德新編》，新店市：迦陵出版社，1995。

顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《中研院史語所集刊》66：2，1995。

蘇遠鳴著，耿昇譯，〈敦煌寫本中的地藏十齋日〉，收入謝和耐、蘇遠鳴等著，耿昇譯，《法國學者敦煌學論文選萃》，北京：中華書局，1993。

羅華慶，〈敦煌地藏圖像和"地藏十王廳"研究〉，《敦煌研究》1993：2，1993。

藤枝晃著，徐慶全、李樹清譯，〈敦煌寫本概述〉，《敦煌研究》1996：2，1996。

二、日文

三枝充悳，〈概說——ボサツ、ハラミツ〉，收入平川彰、梶山雄一、高崎直道編，《講座・大乘佛教1. —— 大乘佛教とは何か》，東京：春秋社，1986。

上野隆三，〈四川における唐宋時期の石刻造像、石經事業〉，收入氣賀澤保規編《中國佛教石經の研究》，京都：京都大學學術出版會，1996。

小川貫弌，〈十王七生經讚圖卷の構造〉，《佛教文化史研究》，京都：永田之昌堂，1973。

小川貫弌，〈閻羅王授記經〉，收入牧田諦亮、福井文雅編《敦煌と中國佛教》，東京：大東出版社，1984。

干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》，東京：山喜房佛書林，1978。

水野清一、長廣敏雄，《龍門石窟の研究》，京都：同朋舍，1980覆刻版。

水野清一、長廣敏雄，《響堂山石窟》，京都：東方文化學院京都研究所，1937。

平川彰，〈大乘佛教の特質〉，收入平川彰、梶山雄一、高崎直道編，《講座・大乘佛教1. —— 大乘佛教とは何か》，東京：春秋社，1986。

矢吹慶輝，《三階教之研究》，東京：岩波書店，1927。

矢吹慶輝，《鳴沙餘韻解說》，東京：岩波書店，1933。

西義雄，〈地藏菩薩の源流思想の研究〉，收入氏編《大乘菩薩道の研究》，京都：平樂寺書店，1977。

吉岡義豐，〈自搏と自撲について —— 楊聯陞教授の論說によせて〉，收入氏著《吉岡義豐著作集》卷二，東京：五月書房，1989。

吉岡義豐，〈盂蘭盆經．目連變の原型話について〉，收入氏著《吉岡義豐著作集》卷2，東京：五月書房，1989。

佐和隆研，〈地藏菩薩の展開〉，《佛教藝術》97，1974。

和歌森太郎，〈地藏信仰について〉，收入櫻井德太郎，《地藏信仰》，東京：雄山閣出版株式會社，1983。

松本榮一，〈引路菩薩に就て〉，《國華》387，1922。

松本榮一，〈地藏十王圖と引路菩薩〉，《國華》515，1933。

松本榮一，《敦煌畫の研究》，東京：東方文化學院東京研究所，1937。

河原由雄，〈敦煌畫地藏圖資料〉，《佛教藝術》97，1974。

牧田諦亮，《疑經研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1976。

眞鍋廣濟，《地藏尊の研究》，京都：富山房書店，1941初版，1975三版。

眞鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，京都：三密堂書店，1960初版，1987再版。

高雄義堅，〈末法思想と諸家の態度〉（上、下），《支那佛教史學》1：1、3，1937。

神田喜一郎，〈三階教に關する隋唐の古碑〉，《佛教研究》3：3－4、4：2，1922－23。

酒井忠夫，〈十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經〉，《齊藤先生古稀祝賀記念論文集》，東京：刀江書院，1937。

酒井忠夫，〈太山信仰の研究〉，《史潮》7：2，1937。

高崎直道，〈大乘經典發達史〉，收入平川彰、梶山雄一、高崎直道編，《講座・大乘佛教1. ——大乘佛教とは何か》，東京：春秋社，1986。

密教辭典編纂會編，《密教大辭典》〈密教印圖集〉，台北：新文豐出版公司，1979。

望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，1946。

望月亨信編，《望月佛教大辭典》，台北：地平線出版社，1977，

中文索引台初版。

速水侑，《地藏信仰》，東京：塙書房，1975。

塚本善隆，〈三階教資料雜記〉，《支那佛教史學》1：1，1937。

塚本善隆，〈引路菩薩に就いて〉，《東方學報》1，1931。

塚本善隆，〈支那の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歷史〉，收入氏著，《支那佛教史研究——北魏篇》，東京：弘文堂書房，1944再版。

澤田瑞穗，〈泰山と東嶽大帝〉，收入坂本要編《地獄の世界》，東京：溪水社，1995。

瀧精一，〈敦煌出土引路菩薩に就て〉，《國華》383，1922。

櫻井德太郎編，《地藏信仰》，東京：雄山閣出版株式會社，1983。

ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクションI》，東京：講談社，1995。

三、西文

Dayal, Har. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (New York : Samuel Weiser, Inc. Press), 1978.

Lai, Whalen. "The Chan-ch'a ching: Religion and Magic in Medieval China," in Robert E.Buswell, JR.ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press), 1990.

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China* (New Jersey: Princeton University Press), 1988.

Teiser, Stephen F. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press), 1994.

Whitfield, Roderick. *The Art of Central Asia-The Stein Collection in the British Museum. I. II* (Tokyo: Kodansha International in coopreration with Trustees of the British Museum), 1982.

Williams, Joanna. "The Iconography of Khotanese Painting,"in *East and West* 23.1,2 1973.

〔圖一〕牛懿德造地藏菩薩像
河南龍門石窟賓陽北洞
唐咸亨4年（A.D.673）

圖版來源：常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉《中原文物》1993：4，圖一

〔圖二〕李□靜造地藏菩薩像
河南龍門石窟賓陽南洞

圖版來源：常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉《中原文物》1993：4，圖二

〔圖三〕河南龍門石窟賓陽中洞上方
高161cm

圖版來源：常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉《中原文物》1993：4，圖三

〔圖四〕河南龍門石窟王元軌洞南壁
高101cm

圖版來源：常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉《中原文物》1993：4，圖四

〔圖五〕河南龍門石窟八作司洞下方
高 92cm

圖版來源：常青，〈龍門石窟地藏菩薩及其有關問題〉《中原文物》1993：4，圖五

〔圖六〕崔善德造彌勒幷地藏菩薩像碑
唐咸亨元年（A.D.670）

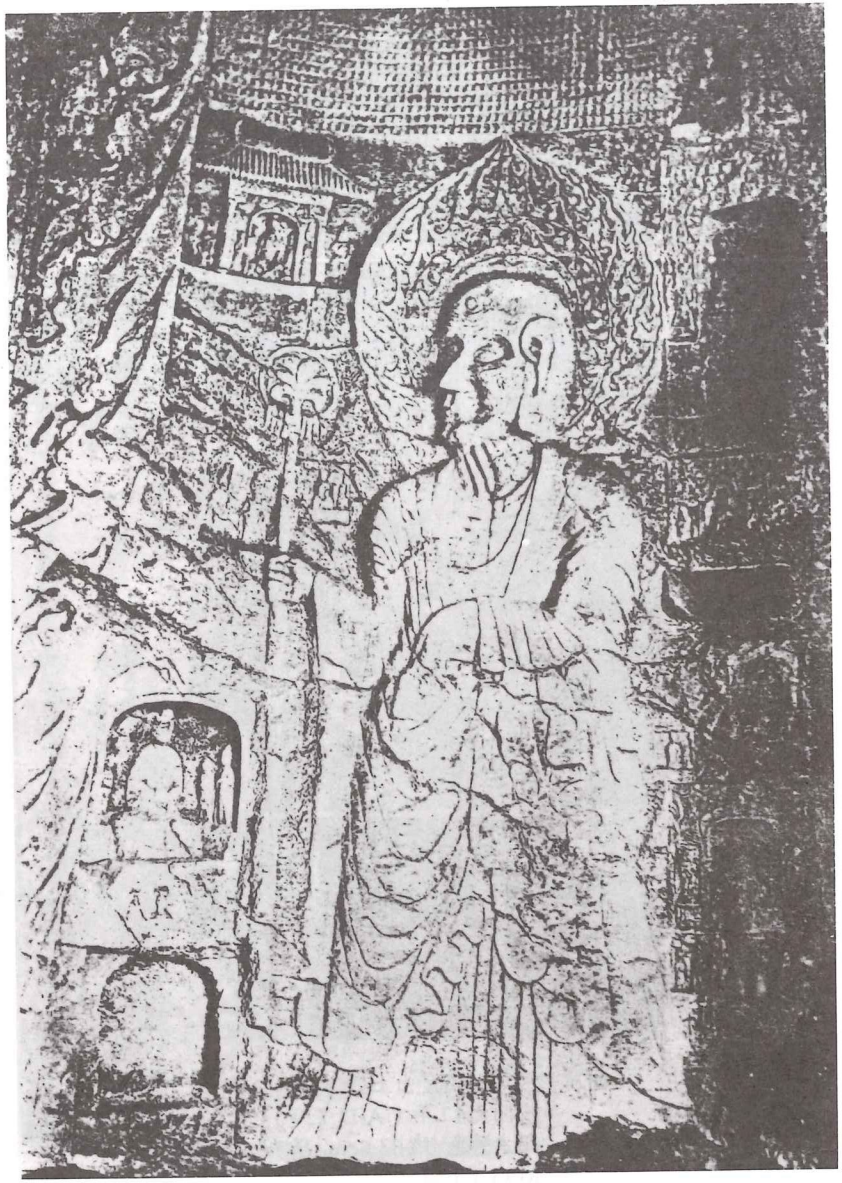
圖版來源：李靜杰編，《石佛選粹》，圖五十

〔圖七〕陝西長安出土地藏菩薩陶片

圖版來源：何漢南，〈西安西郊清理出一批唐代造像〉《文物參考資料》1957：5

〔圖八〕敦煌莫高窟出土僧形人物立像
唐開元17年（A.D.729）
絹本著色 縱63.6cm 橫28.6cm
M.G.17658

圖版來源：ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクション》，圖五十九



〔圖九〕河南龍門石窟蓮花洞大迦葉像

圖版來源：關百益，《龍門石刻圖錄》，圖三十二

〔圖十〕四川大足石窟第244號龕
五代（A.D.907－959）
高60×寬56 cm

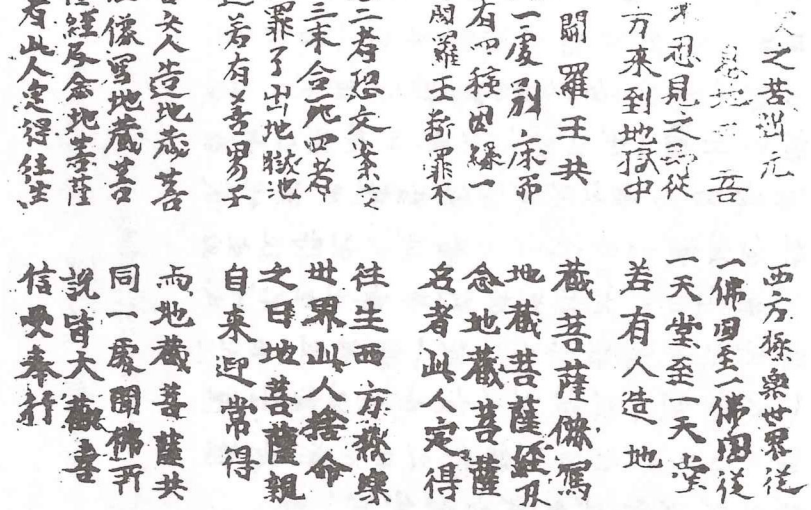
圖版來源：四川美術學院雕塑系編，《大足石刻》，圖七十一

〔圖十一〕四川大足石窟第52號龕
唐乾寧4年（A.D.897）
高98×寬70 cm

圖版來源：四川美術學院雕塑系編，《大足石刻》，圖一百一二

（圖十二）S.431佛說地藏菩薩經（卷軸本）

圖版來源：黃永武編，《敦煌寶藏》第3冊

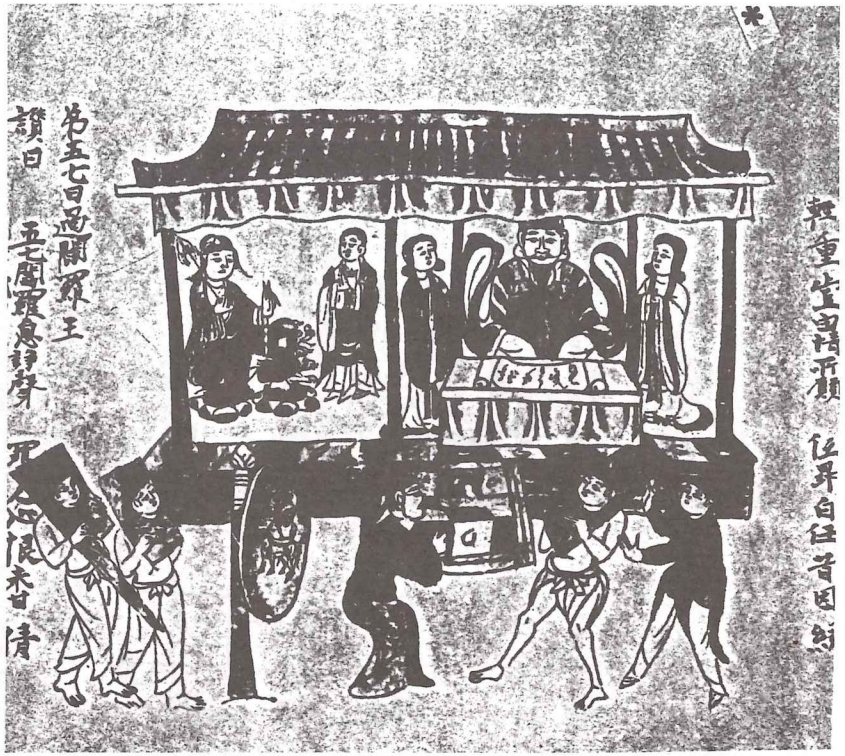


〔圖十三〕P.3760 佛說地藏菩薩經（折頁本）

圖版來源：黃永武編，《敦煌寶藏》第 130 冊

〔圖十四〕S.3961 / 8《十王經》

圖版來源：中國社科院歷史研究所等合編，《英藏敦煌文獻》第 5 冊



〔圖十五〕P.2870《十王經》

圖版來源：黃永武編，《敦煌寶藏》第124冊

〔圖十六〕E.O.1186
羅浮美術館東洋部
唐代9世紀
絹本設色
53.0×14.0.cm

〔圖十七〕E.O.1398
羅浮美術館東洋部
唐五代9世紀末～10世紀前半
絹本設色
65.0×18.0.cm

圖版來源：ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクション》，圖五十三、五十一

〔圖十八〕Stein painting 4
大英博物館藏
五代10世紀初
絹本設色
55. 5 × 39.8 cm

圖版來源：Roderick Whitfield, *The Art of Central Asia-The Stein Collection in the British Museum. II.* F.8

〔圖十九〕Stein painting 19
大英博物館藏
北宋建隆4年（A.D.963）
絹本設色
56.1 × 51.5 cm

圖版來源：Roderick Whitfield, *The Art of Central Asia-The Stein Collection in the British Museum. II.* F.22

〔圖二十〕Stein painting 23
大英博物館藏
五代10世紀中
絹本設色
91×65.5 cm

圖版來源：Roderick Whitfield, *The Art of Central Asia-The Stein Collection in the British Museum. II.* F.24

〔圖二十一〕M.G.17662
居美國立東洋美術館
北宋太平興國8年（A.D.983）
絹本設色
229×160 cm

圖版來源：ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクション》，圖六十三

〔圖二十二〕M.G.17662 下段左側
引路菩薩圖

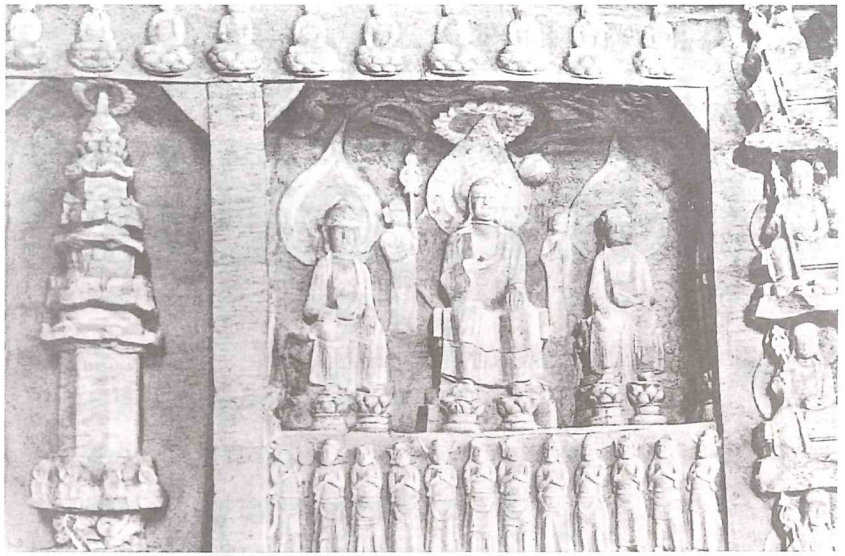
圖版來源：松本榮一，《敦煌畫の研究》，附圖一百零八

〔圖二十三〕E.O.3644
羅浮美術館東洋部
五代10世紀
絹本設色
138.5×125.cm

圖版來源：ジャック・ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ・コレクション》，圖六十四

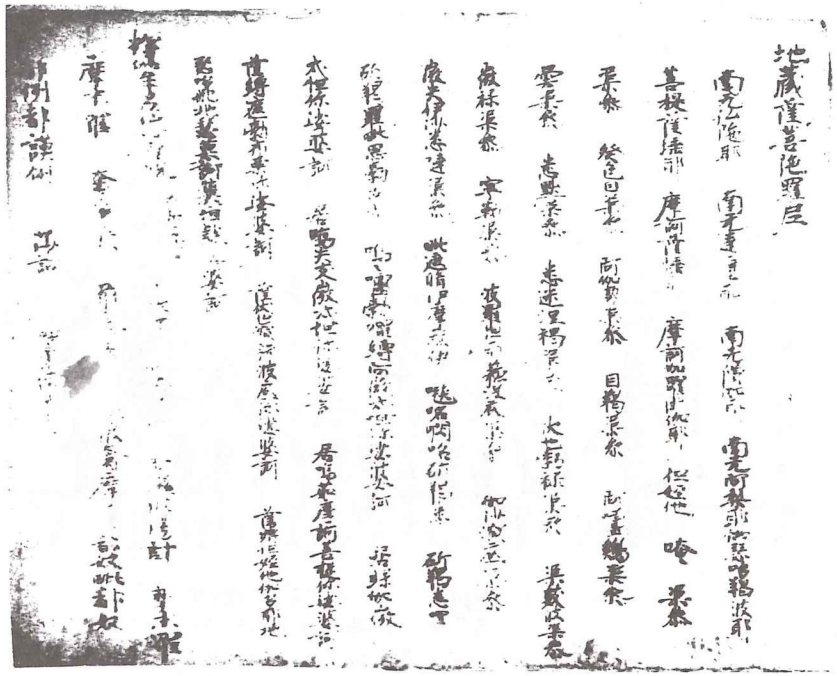
〔圖二十四〕E.O.3580.
羅浮美術館東洋部
五代10世紀
麻布設色
128×69.cm

圖版來源：ジャック．ジエス編，《西域美術ギメ美術館ペリオ．コレクション》，圖六十六



〔圖二十五〕四川大足北山佛灣第279號龕
五代廣政18年（A.D.955）
174×288.cm

圖版來源：四川美術學院雕塑系編，《大足石刻》，圖八十三



〔圖二十六〕S.4543〈地藏菩薩陀羅尼〉

圖版來源：黃永武編，《敦煌寶藏》第36冊

國立臺灣大學文史叢刊出版書目

①杜維運	清乾嘉時代之史學與史家（缺）	歷史
②金嘉錫	說苑補正（缺）	中文
③孫同勛	拓拔氏的漢化（缺）	歷史
④張　亭	荀子假借字譜（缺）	中文
⑤陶晉生	金海陵帝的伐宋與采石戰役的考實（缺）	歷史
⑥周富美	墨子假借字集證（缺）	中文
⑦陳捷先	滿州叢考（缺）	歷史
⑧劉家駒	清朝初期的八旗圈地（缺）	歷史
⑨王家儉	魏源對西方的認識及其海防思想（缺）	歷史
⑩彭　毅	錢牧齋箋註杜詩補（缺）	中文
⑪楊承祖	張九齡年譜附論五種（缺）	中文
⑫張奕善	明代中國與馬來亞的關係（缺）	歷史
⑬田宗堯	論衡校證（缺）	中文
⑭鄭欽仁	北魏中書省考（缺）	歷史
⑮鄭再發	蒙古字韻跟八角巴字有關的韻書（缺）	中文
⑯莊　因	話本楔子彙說（缺）	中文
⑰林文月	謝靈運及其詩（缺）	中文
⑱王貴苓	陶淵明及其詩的研究（缺）	中文
⑲蕭啓慶	西域人與元初政治（缺）	歷史
⑳陳文石	明洪武嘉靖間的海禁政策	歷史

㉑張　健	滄浪詩話研究（缺）	中文
㉒孫會文	梁啓超的民權與君憲思想（缺）	歷史
㉓黃然偉	殷禮考實	中文
㉔李永熾	福澤諭吉社會思想之研究（缺）	歷史
㉕齊益壽	陶淵明的政治立場與政治理想	中文
㉖許進雄	殷卜辭中五種祭祀的研究（缺）	中文
㉗王保珍	增補蘇東坡年譜會證（缺）	中文
㉘阮芝生	從公羊學論春秋的性質（缺）	歷史
㉙樂蘅軍	宋代話本研究（缺）	中文
㉚趙雅書	宋代的田賦制度與田賦收入狀況	歷史
㉛施淑女	九歌天問二招的成立背景與楚辭文學精神的探討（缺）	中文
㉜莊吉發	京師大學堂	歷史
㉝ａ黃敏枝	唐代寺院經濟的研究	歷史
㉝ｂ邵　紅	敦煌石室講經文研究	中文
㉞ａ羅龍治	進士科與唐代的文學社會	歷史
㉞ｂ張光裕	先秦泉幣文字辨疑	中文
㉟吳春山	陳同甫的思想	中文
㊱李元貞	黃山谷的詩與詩論	中文
㊲黃沛榮	周書周月篇著成的時代及有關三正問題的研究	中文
㊳林能士	清季湖南的新政運動	歷史
㊴姜公韜	王弇州的生平與著述	歷史
㊵周學武	唐說齋研究	中文
㊶蕭　璠	春秋至兩漢時期中國向南方的發展	歷史
㊷陳萬益	金聖歎的文學批評考述	中文
㊸李偉泰	兩漢尚書學及其對當時政治的影響	中文
㊹胡平生	梁蔡師生與護國之役	歷史
㊺黃清蓮	元代戶計制度研究	歷史
㊻梁庚堯	南宋的農地利用政策	歷史
㊼林麗眞	王弼及其易學	中文
㊽夏長樸	兩漢儒學研究	中文
㊾古清美	黃梨洲之生平及其學術思想	中文
㊿黃寬重	晚宋朝臣對國是的爭議——理宗時代的和戰、邊防與流民	歷史
(51)康　樂	唐代前期的邊防	歷史
(52)陳　華	捻亂之研究	歷史
(53)戴景賢	北宋周張二程思想之分析	中文
(54)何澤恒	歐陽修之經史學	中文
(55)葉國良	宋人疑經改經考	中文
(56)林瑞明	晚清譴責小說的歷史意義	歷史
(57)曾華璧	民初時期的閻錫山	歷史
(58)鄒繼萬	兩漢土地問題研究	歷史
(59)謝碧霞	水滸戲曲二十種研究	中文
(60)賴芳伶	閱微草堂筆記研究	中文
(61)陳幸蕙	「二十年目睹之怪現狀」研究	中文
(62)王碧華	王翬研究	歷史

⑹賴惠敏	明代直隸賦稅制度的研究	歷史
⑹方惠芳	曹錕賄選之研究	歷史
⑹陳芳英	目蓮救母故事之演進及其有關文學之研究	中文
⑹洪國樑	王國維之詩書學	中文
⑹魏岫明	國語演變之研究	中文
⑹沈松僑	學衡派與五四時期的反新文化運動	歷史
⑹黃福得	邁涅克的國家觀念	歷史
⑺吳慧蓮	東晉劉宋時期之北府	歷史
⑺張蓓蓓	東漢士風及其轉變	中文
⑺蔣秋華	宋人洪範學	中文
⑺沈　冬	南管音樂體制及歷史初探	中文
⑺翁佳音	臺灣漢人武裝抗日史研究——一八九五～一九〇二	歷史
⑺呂春盛	北齊政治史研究——北齊衰亡原因之考察	歷史
⑺王健文	戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義	歷史
⑺楊儒賓	先秦道家「道」的觀念的發展	中文
⑺李隆獻	晉文公復國定霸考	中文
⑺鄭毓瑜	六朝文氣論探究	中文
⑻簡惠美	韋伯論中國——《中國的宗教》初探	歷史
⑻李榮泰	湘鄉曾氏研究	歷史
⑻王世宗	南宋高宗朝變亂之研究	歷史
⑻徐芳敏	釋名研究	中文
⑻江淑惠	齊國彝銘彙考	中文
⑻蔡　瑜	高棟詩學研究	中文

⑻邱澎生	十八、十九世紀蘇州城的新興工商業團體	歷史
⑻張隆志	族群關係與鄉村臺灣——一個清代臺灣平埔族群史的重建和理解	歷史
⑻李訓詳	先秦的兵家	歷史
⑻張素卿	左傳稱詩研究	中文
⑼李惠綿	王驥德曲論研究	中文
⑼曾陽晴	無善無惡的理想道德主義	中文
⑼李君山	爲政略殉——論抗戰初期京滬地區作戰	歷史
⑼劉馨珺	南宋荆湖路的變亂之研究	歷史
⑼王鴻泰	「三言二拍」的精神史研究	歷史
⑼康韻梅	中國古代死亡觀之探究	中文
⑼洪淑芩	關公民間造型之研究	中文
⑼劉少雄	南宋姜吳典雅詞派相關詞學論題之研討	中文
⑼王仁祥	先秦兩漢的隱逸	歷史
⑼黃玫茵	唐代江西地區開發研究	歷史
⑽周敘琪	一九一〇～一九二〇年代都會新婦女生活風貌——以《婦女雜誌》爲分析實例	歷史
⑽陳翠英	世情小說之價值觀探論——以婚姻爲定位的考察	中文
⑽蔡璧名	身體與自然——以《黃帝內經素問》爲中心論古代思想傳統中的身體觀	中文
⑽彭美玲	古代禮俗左右之辨研究——以三禮爲中心	中文
⑽陳元朋	兩宋的「尚醫士人」與「儒醫」——兼論其在金元的流變	歷史

⑩⑤張維屏	紀昀與乾嘉學術	歷史
⑩⑥費絲言	由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化	
⑩⑦謝佩芬	北宋詩學中「寫意」課題研究	中文
⑩⑧許子漢	明傳奇排場三要素發展歷程之研究	中文
⑩⑨賀廣如	魏默深思想探究—以傳統經典的詮說爲討論中心	中文
⑪⓪莊明興	中國中古的地藏信仰	歷史

版權所有
不准翻印

中華民國八十八年六月初版

文史叢刊之一一〇：
中國中古的地藏信仰

出版者：國立臺灣大學出版委員會
主編者：李偉泰 李東華
著作者：莊明興
發行者：國立臺灣大學文學院
印刷者：久忠實業有限公司
三重市成功路41巷11弄6號

ISBN 957-02-4654-5

國家圖書館出版品預行編目資料

中國中古的地藏信仰／莊明興著 .--初版 .--
〔臺北市〕：臺大出版委員會出版：臺大文
學院，民 88
面；　公分 .--（文史叢刊；110）
參考書目：面
ISBN 957-02-4654-5（平裝）
1. 佛教 - 中國 - 隋唐五代 (581-960) 2. 佛教 -
中國 - 宋 (960-1279) 3. 民間信仰 - 中國
228.2　　88010013